



XX ВЕКА

В. Ф. Асмус

ЛЕКЦИИ ПО ИСТОРИИ ЛОГИКИ



Авиценна

•
Бэкон

•
Гоббс

•
Декарт

•
Паскаль



URSS

В. Ф. Асмус

ЛЕКЦИИ ПО ИСТОРИИ ЛОГИКИ

**Авиценна, Бэкон,
Гоббс, Декарт, Паскаль**

Под редакцией
и со вступительной статьей
доктора философских наук, профессора
Б. В. Бирюкова

Издание стереотипное



URSS
МОСКВА

Асмус Валентин Фердинандович

Лекции по истории логики: Авиценна, Бэкон, Гоббс, Декарт, Паскаль / Под ред. и со вступ. ст. Б. В. Бирюкова. Изд. стереотип.
М.: Издательство ЛКИ, 2017. — 238 с. (Из истории логики XX века.)

Настоящая книга содержит лекции по истории логики Нового времени, прочитанные профессором В. Ф. Асмусом (1894–1975) на философском факультете МГУ имени М. В. Ломоносова в 1952–1953 учебном году и тогда же застенографированные. В них слышится живая речь выдающегося отечественного мыслителя — философа и логика, литературоведа и культуролога. Лекции отражают, с одной стороны, глубину мысли их автора, а с другой — особенность той эпохи, когда они создавались и читались (последние сталинские годы). Во вступительной статье Б. В. Бирюкова раскрывается сложный, полный драматизма жизненный и творческий путь Валентина Фердинандовича Асмуса.

Книга будет полезна философам, лингвистам и математикам, студентам и аспирантам соответствующих специальностей, научным работникам и педагогам высшей школы.

Издательство ЛКИ. 117335, Москва, Нахимовский пр-т, 56.
Формат 60×90/16. Печ. л. 14,875. Доп: тираж. Зак. № АЛ-080.

Отпечатано в ООО «ЛЕНАНД».
117312, Москва, пр-т Шестидесятилетия Октября, 11А, стр. 11.

ISBN 978–5–382–01708–2

© В. Ф. Асмус, 2007, 2016
© Б. В. Бирюков,
вступительная статья, 2007, 2016
© Издательство ЛКИ, 2007, 2016

20430 ID 219234



Все права защищены. Никакая часть настоящей книги не может быть воспроизведена или передана в какой бы то ни было форме и какими бы то ни было средствами, будь то электронные или механические, включая фотокопирование и запись на магнитный носитель, а также размещение в Интернете, если на то нет письменного разрешения владельцев.

Содержание

Валентин Фердинандович Асмус как философ и историк логики. Вступительная статья (Б. В. Бирюков)	4
--	---

Логическое учение Авиценны. Развитие науки и техники в Новое время. Фрэнсис Бэкон <i>Лекция, читанная 5 ноября 1952 года</i>	38
--	----

Учение Бэкона об индукции <i>Лекция, читанная 12 ноября 1952 года</i>	60
--	----

От Фрэнсиса Бэкона — к Томасу Гоббсу <i>Лекция, читанная 14 ноября 1952 года</i>	80
---	----

Логическое учение Томаса Гоббса <i>Лекция, читанная 19 ноября 1952 года</i>	101
--	-----

Логическое учение Томаса Гоббса. Продолжение <i>Лекция, читанная 21 ноября 1952 года</i>	123
---	-----

Логическое учение Томаса Гоббса. Окончание. Рене Декарт <i>Лекция, читанная 3 декабря 1952 года</i>	141
---	-----

Логические взгляды Рене Декарта <i>Лекция, читанная 10 декабря 1952 года</i>	163
---	-----

Логические взгляды Рене Декарта. Продолжение <i>Лекция, читанная 12 декабря 1952 года</i>	188
--	-----

Логические взгляды Рене Декарта.

Окончание. Блез Паскаль

Лекция, читанная 17 декабря 1952 года 213



Валентин Фердинандович Асмус как философ и историк логики*

Вступительная статья

Автор этих лекций — профессор Московского государственного университета В. Ф. Асмус (1894–1975) — принадлежал к небольшому числу тех мыслителей советского времени, которые успели воспринять дух философии Серебряного века русской культуры и передали его последующим поколениям; его творчество — пример того, как в трудных условиях ленинского, сталинского и послесталинского времени можно было, идя на неизбежные компромиссы, поддерживать философскую традицию, восходящую к великим мыслителям России начала XX в., в 1922 г. изгнанным из нашего отечества по требованию главы коммунистического государства. По единодушному мнению философов, которых я уважаю, В. Ф. Асмус был *крупнейшим* отечественным мыслителем прошлого века, творившим в своем отечестве. Как подчеркивает Т. И. Ойзерман, он был первым — и в течение многих лет единственным — советским философом, избранным действительным членом Международного

* Публикация осуществлена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 05-03-03522а. Автор благодарит сыновей Валентина Фердинандовича — Валентина Валентиновича и Василия Валентиновича за полезные советы, учтенные мной при составлении этой статьи и редактировании «Лекций по истории логики».

института философии в Париже¹⁾. Но его не избрали в Академию наук СССР (правда, удостоили звания заслуженного деятеля науки РСФСР) и не выпускали за границу на международные философские конгрессы и конференции.

Валентин Фердинандович Асмус был уроженцем Киева, потомком обрусевших немцев. Высшее образование он получил на историко-филологическом факультете киевского Университета им. Св. Владимира, который окончил в смутном 1919 г. Еще до этого, в 1918 г., за исследование философских взглядов Л. Н. Толстого и Б. Спинозы университет присудил ему премию им. Льва Толстого²⁾.

С 1927 г. В. Ф. Асмус развернул активную преподавательскую и научную деятельность в Москве. Он преподавал в Институте красной профессуры, в Академии коммунистического воспитания, в Московском институте истории, философии и литературы (МИФЛИ). Он был профессором философского факультета МГУ со дня его «воссоздания» в 1941 г.

Еще до этого, в 1940 г., он первым в СССР защитил докторскую диссертацию³⁾ по специальности «философия»; ее название гласило: «Эстетика классической Греции». К тому времени В. Ф. Асмус был сложившимся философом — историком философской мысли и логиком, а также литературоведом; диапазон его научных и общекультурных интересов был чрезвычайно широк. Еще в 1920-х гг. Валентин Фердинандович опубликовал работы об этике Спинозы, диалектике Декарта и Канта⁴⁾.

¹⁾ В. Ф. Асмус — педагог и мыслитель (Материалы круглого стола) // Философия не кончается. Из истории отечественной философии. XX век. Кн. 2: 1960–1980-е годы. М., 1998. С. 304.

²⁾ См.: Алексеев А. П. Асмус Валентин Фердинандович // Алексеев П. В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. М.: Академический проект, 2002. С. 68–70.

³⁾ До этого по философии защищались только кандидатские диссертации, причем в МИФЛИ.

⁴⁾ Асмус В. Ф. Этика Спинозы // Под знаменем марксизма. 1927. № 2–3; Он же. Диалектика в системе Декарта // Вестник Коммунистической академии. 1928. Кн. 25; Он же. Диалектика и антиномии Канта // Вестник Коммунистической академии. 1929. Кн. 29.

К анализу философского и логического наследия этих мыслителей и ученых Валентин Фердинандович впоследствии не раз возвращался. Читателю данных «Лекций» Асмуса следует иметь в виду, что через три года после них Валентин Фердинандович опубликовал труд о непосредственном знании в Новой философии, а через четыре года — фундаментальную книгу о Декарте⁵⁾. В этих работах Асмуса нашли развернутое изложение те идеи, которые он излагал в лекциях по истории логики.

На рубеже 1920–1930-х гг. вышел труд В. Ф. Асмуса «Очерки истории диалектики в Новой философии»⁶⁾, а затем — нашумевшая книга «Маркс и буржуазный историзм»⁷⁾, одно из лучших его произведений. Труд Асмуса об основоположнике марксизма и «буржуазном историзме» был *единственной* книгой, выпущенной в СССР в год пятидесятилетия со дня смерти Маркса. И тем не менее для нее не нашлось тогда добрых слов: в «Правде» появилась необоснованная, резко критическая рецензия на эту работу, автором которой был небезызвестный М. Б. Митин.

Валентин Фердинандович был замечательным культурологом. Ему принадлежат публикации о Шиллере и Гёте: статья «Шиллер как философ и эстетик» увидела свет в «Собрании сочинений» этого великого немецкого писателя, а статья о Гёте — в русском издании известных «Разговоров» Эккермана⁸⁾. Вспоминается высказывание моего учителя Софьи Александровны Яновской о том, что В. Ф. Асмус обладает большим литературным даром.

Валентин Фердинандович был прежде всего историком философии. Но в 1947 г., когда автор этих строк вернулся на философский факультет после армии, он был профессором *кафедры логики*, к преподаванию истории философии его не допускали

⁵⁾ Асмус В. Ф. Учение о непосредственном знании в истории философии Нового времени. М., 1955; *Он же*. Декарт. М., 1956.

⁶⁾ Выходные данные: М.; Л., 1929; книга переиздана в 1930 г.

⁷⁾ Выходные данные: М.; Л., 1933.

⁸⁾ Асмус В. Ф. Гёте в «Разговорах» Эккермана // Эккерман И. Н. Разговоры с Гёте в последние годы его жизни. М.; Л., 1934.

по идеологическим соображениям. Согласно Т. И. Ойзерману, декан факультета Д. А. Кутасов высказывался в том смысле, что преподавать логику — «беспартийную» дисциплину — Асмус, конечно, может, но иное дело — история философии, дисциплина партийная⁹⁾.

...Те времена предстают перед моим внутренним взором как некий театр абсурда. Два раза в год, 1 мая и 7 ноября, во всех городах и весях все «трудящиеся», т. е. лица, состоящие на государственной службе (а какая иная могла быть тогда служба?) обязаны были — добровольно, конечно, — участвовать в *демонстрациях*: проходить на предназначенных для этого площадях перед трибунами, на которых их приветствовало партийно-государственное руководство соответствующего ранга. В Москве «демонстранты» шествовали по Красной площади перед мавзолеем В. И. Ленина, на трибунах которого стояли «руководители партии и правительства». Парткомы и партбюро на предприятиях и учреждениях, следуя указаниям райкомов и горкомов, отвечали за организацию колонн «демонстрантов», которые разбивались на пятерки и в каждой их них назначался *правофланговый*. Он отвечал за поведение на демонстрации членов своей пятерки. Глубокий смысл этого назначения состоял в том, что, проходя по Красной площади, правофланговый оказывался ближе всего к трибунам мавзолея, и если бы в его пятерке нашелся кто-нибудь, решившийся покуситься на стоящих на трибуне «вождей» (на самом деле имелся в виду Сталин), да хотя бы выкрикнул что-то непопозволенное, он должен был немедленно это пресечь.

Какое отношение это имеет к Валентину Фердинандовичу? Самое прямое. Дело в том, что назначение «правофланговым» означало *политическое доверие* со стороны власти. А таковым на философском факультете МГУ в послевоенное сталинское время его как раз и не удостаивали, и когда однажды на факультетском парткоме поставили вопрос о переводе Валентина Фердинандовича с кафедры логики на кафедру истории философии

⁹⁾ В. Ф. Асмус — педагог и мыслитель (Материалы круглого стола). С. 301.

(об этом настойчиво хлопотал Т. И. Ойзерман), один из членов парткома высказался против, потому что Асмус «не заслуживает в полной мере политического доверия, так как его недавно не утвердили правофланговым на предстоящей праздничной демонстрации»¹⁰⁾.

Со временем, после кончины «солнцеликого садовника» и XX съезда партии, Валентина Фердинандовича перевели-таки на кафедру истории зарубежной философии, хотя один год (1956) ему пришлось вернуться на кафедру логики, чтобы ею руководить; это было для него явно нежелательной обузой, и вскоре он ее с себя снял.

Следует, однако, сказать, что пребывание В. Ф. Асмуса на логической кафедре во второй половине 1940-х и в 1950-х гг. не было чем-то неоправданным. Дело в том, что логика была давней сферой его научных интересов. Он интересовался логикой, по-видимому, еще когда учился в Университете им. Св. Владимира. Именно там, в Киеве, 7 марта 1922 г. им была прочитана лекция *pro venia legendi* (т. е. на право преподавания в университете) на тему «Философские задачи логики»¹¹⁾. В 1928 г. он выступил со статьей об общей и трансцендентальной логике Канта, а также — в том же году — с рецензией на книгу А. Варьяша «Логика и диалектика»¹²⁾. В 1930 г. он опубликовал статью о логике науки¹³⁾.

В МИФЛИ, наряду с историко-философскими лекциями, Валентин Фердинандович вел факультативный лекционный курс формальной логики. Что касается МГУ, то в 1939 г. для аспирантов кафедры диалектического и исторического материализма, которой руководил профессор З. Я. Белецкий, Асмус читал лекции по истории логики, и их слушал З. А. Ка-

¹⁰⁾ В. Ф. Асмус — педагог и мыслитель (Материалы круглого стола). С. 30.

¹¹⁾ Ныне она напечатана в журнале «Путь» (1995. № 7).

¹²⁾ Статья была опубликована в журнале «Под знаменем марксизма» в 1928 г. (№ 11), рецензия же — под заголовком «Формальная логика и диалектика Канта» — в том же журнале в 1929 г. (№ 4).

¹³⁾ Асмус В. Ф. К вопросу о логике естественных и исторических наук // Научное слово. 1930. № 6.

менский¹⁴⁾. Впоследствии, в феврале–мае 1951 г. Захар Абрамович посещал лекционный курс В. Ф. Асмуса по формальной логике и в своих воспоминаниях отметил, что в нем большое внимание уделялось историко-философским вопросам¹⁵⁾. В 1952 г. Асмус читал на факультете лекции по истории логики, и сохранившаяся у меня застенографированная часть этого курса предлагается вниманию читателя.

* * *

Восстановление логики как предмета преподавания — и, значит, сферы научных исследований — было задумано властью еще в 1941 г. В военное время соответствующее решение не проводилось в жизнь, хотя изменение отношения к науке о логических рассуждениях со стороны партийно-государственного руководства чувствовалось все более явно. Полная же «реабилитация» логики произошла в 1946 г., когда ЦК ВКП (б) принял постановление о введении преподавания логики и психологии в средней школе, что потребовало подготовки профессорско-преподавательских кадров по этим дисциплинам в вузах и разработки связанных с этим теоретических и методических проблем.

Считается, что восстановление логики и психологии как предметов преподавания в средней школе, повлекшее для логики введение ее в вузах в качестве объекта изучения и исследования, было инициировано Сталиным. Во всяком случае на «философской дискуссии» 1947 г. (о ней речь пойдет ниже) известный психолог С. Л. Рубинштейн сказал: «Лишь специальное указание товарища Сталина и постановление ЦК напомнило о существовании логики и психологии»¹⁶⁾. Я думаю, что Сталин был озабочен прежде всего «реабилитацией» логики, психология же (которая и так занимала определенное

¹⁴⁾ Каменский З. А. О «Философской энциклопедии» // Философия не кончается. Кн. 2. С. 64.

¹⁵⁾ В. Ф. Асмус — педагог и мыслитель (Материалы круглого стола). С. 311.

¹⁶⁾ Вопросы философии. 1947. № 1. С. 423.

место в высшей школе) была к ней естественным образом «подверстана». В послевоенные годы наука, культура и идеология находились под неусыпным оком «великого кормчего», и постановление о логике и психологии это ясно демонстрировало. Именно потребностью введения учения о логическом мышлении в качестве одного из важных компонентов философского образования объясняется привлечение на философский факультет МГУ в 1942–1943 гг. профессоров А. Ф. Лосева и П. С. Попова, а также подготовка учебника логики для средней школы (С. Н. Виноградов) и вузов (Э. Кольман).

Летом 1946 г. Министерством высшего образования СССР в Москве были организованы Курсы подготовки преподавателей логики. На них с большой речью выступил заведующий Управлением пропаганды и агитации ЦК ВКП (б) Г. Ф. Александров. В этой речи были приведены основные цитаты из сочинений Ленина и Сталина, касающиеся логики, которые потом постоянно использовались в развернувшейся вокруг нее полемике. Александровым были также сформулированы положения, относящиеся к содержанию логики, — положения, которые в 1940–1950-е гг. стали предметом острых споров. Учитывая заданные идеологические рамки, выступление Георгия Федоровича¹⁷⁾ следует признать весьма взвешенным: это был знающий философ и умный человек.

В. Ф. Асмус выступил активным участником движения за восстановление логики как предмета преподавания и научного исследования. В 1944 г. он напечатал статью на логические темы¹⁸⁾ и даже выступил с соответствующей публикацией, адресованной пропагандистам¹⁹⁾. Его «Логика» 1947 г.²⁰⁾ явно

¹⁷⁾ См.: Александров Г. Об изучении логики // Культура и жизнь. № 3. 1946. Перепечатано в «Учительской газете» (раньше декабря 1946 г.). В подстрочном примечании к этой публикации сказано: «Из выступления на курсах преподавателей логики 16 июля с. г., созданных Министерством высшего образования».

¹⁸⁾ Асмус В. Ф. Логические законы мышления // Под знаменем марксизма. 1944. № 4–5.

¹⁹⁾ Асмус В. Ф. Для чего нужно изучать логику // Агитатор. 1944. № 17–18.

²⁰⁾ Асмус В. Ф. Логика. М.: Госполитиздат, 1947; 2-е изд. М.: URSS, 2001.

выделялась из ряда книг по нематематической логике, которые в те годы появлялись одна за другой. И тем не менее она несла на себе отчетливую печать «логической традиционности»²¹⁾. Это проявлялось уже в самом ее начале, где говорилось, что логика является теоретической наукой, а ее нормативная сторона представляется чем-то вторичным. Теоретичность логики усматривалась в том, что она изучает логические формы мысли, наиболее отчетливо проявляющиеся в умозаключении; формы эти, в отличие от того, что утверждают о них «логики-идеалисты», в определенном смысле зависят от содержания мышления.

«Возможность прилагать одни и те же логические формы к различному содержанию, — писал Валентин Фердинандович, — доказывает только то, что наряду с содержанием *частным*, свойственным *только данной* области знания или данной науке, существует также содержание, общее *целому ряду* наук или даже *всем* наукам. С этой точки зрения логические формы следует рассматривать не как формы, *не зависящие* ни от какого содержания, а как формы *чрезвычайно широкого* содержания»²²⁾.

Свойства «правильного мышления» — определенность, последовательность и доказательность — связывались в книге с четырьмя «логическими законами мышления»: тождества, противоречия, исключенного третьего и достаточного основания, передаваемыми «формулами»: «А есть А»; «„А есть В“ и „А не есть В“ не могут быть в одно и то же время истинными»; «А есть либо В, либо не В»; «если есть В, то есть как его основание — А». Смысл законов противоречия и исключенного третьего (последний истолковывался как утверждающий невозможность какого-либо другого суждения об отношении А и В) объяснялся путем обращения к контрарной и контрдикторной противоположностям, что неявно содержало в себе «круг в определении». Весьма уязвимым было при этом истолкование закона достаточного основания: «для всякого истинного утверждения существует и поэтому должно быть указано

²¹⁾ На это обстоятельство стоит обратить внимание хотя бы потому, что эта книга ныне переиздана в издательстве URSS.

²²⁾ Асмус В. Ф. Логика. С. 10–11.

достаточное основание, в силу которого это утверждение является истинным»²³⁾. Это истолкование, конечно, несостоятельно, так как следование ему означало бы «уход в бесконечность» все новых и новых «достаточных оснований»; противореча самому себе, Валентин Фердинандович в конце книги указывал на аксиомы (математики), которые кладутся в основание доказательств, но сами не только не доказываются, но могут быть и не «очевидными»²⁴⁾.

Думается, что основное содержание «Логики» Асмуса было продумано автором еще когда он читал лекции по логике в МИФЛИ. В 1940-х гг. Валентин Фердинандович был, видимо, еще не знаком (или недостаточно знаком) с основными понятиями математической логики и проблематикой философии математики. Его утверждение, будто математические доказательства (которые, как говорил Валентин Фердинандович, не требуют «привлечения *прямых* данных опыта *в самом ходе доказательства*») опираются на опыт «через посредство тех элементов опыта, которые содержатся в основных понятиях, определениях и аксиомах» математических наук²⁵⁾, — конечно, несостоятельно. Наивно выглядят рассуждения Валентина Фердинандовича о «логической формуле выводов о вероятности», а его изложение апагогических доказательств свидетельствует о том, что он не различал два вида доказательств — путем «сведения к нелепости» и «от противного» (второе, в отличие от первого, не проходит в интуиционистской логике). Когда ныне мы читаем слова В. Ф. Асмуса о том, что закон исключенного третьего объясняет, почему придя к убеждению в ложности какого-либо утверждения (как это имеет место в некоторых доказательствах), мы тем самым оказываемся вынуждены признать истинность противоречащего ему утверждения²⁶⁾, мы должны помнить, что это «объяснение» не принимается в интуиционистской (конструктивистской) логике.

²³⁾ Асмус В. Ф. Логика. С. 24–25.

²⁴⁾ Там же. С. 366 и далее.

²⁵⁾ Там же. С. 361.

²⁶⁾ Там же. С. 26.

Известно, что Валентину Фердинандовичу была знакома концепция «воображаемой логики» Н. В. Васильева (хотя бы по ее изложению в известном журнале «Логос»²⁷⁾), но никаких следов ее влияния ни на оценку закона противоречия, ни на истолкование смысла квантора «некоторые» мы в книге Асмуса не находим. Васильевский «треугольник противоположностей» в книге Асмуса не рассматривается.

Впоследствии Валентин Фердинандович многое исправил в своем изложении логики, о чем свидетельствует его небольшая книга «Учение логики о доказательстве и опровержении» (1954)²⁸⁾ и особенно труд о проблеме интуиции в философии и математике (1963)²⁹⁾.

В 1952 г. лекторий МГУ организовал курс лекций по логике, и В. Ф. Асмус участвовал в нем наряду с математиками П. С. Новиковым и С. А. Яновской. Автор этой статьи был слушателем этого лектория, и в числе записанных лекций была лекция Валентина Фердинандовича.

К сожалению, преподавание логики и психологии, а также разработка логико-психологических проблем с самого начала находились под сильным давлением официальной идеологии. Деятели «философского фронта», как тогда говорили, с самого начала были озабочены борьбой против «аполитичности» логической науки. Для последней ситуация осложнялась дискуссиями вокруг соотношения логики «формальной» и логики «диалектической», а также критикой математической логики.

Летом 1947 г. состоялась пресловутая «философская дискуссия» по книге Г. Ф. Александрова «История западноевропейской философии», и уже на ней раздавалась критика в адрес тех, кто обратился к вновь «разрешенной» науке. В созданном после этой дискуссии журнале «Вопросы философии» появился раздел логики, и во втором его номере за тот же год в разделе

²⁷⁾ Васильев Н. А. Логика и металогика // Логос. 1912–1913. Кн. 1–2.

²⁸⁾ Ныне эту публикацию Валентина Фердинандовича можно найти в его «Избранных философских трудах» (Т. 1–2. М., 1969–1971).

²⁹⁾ Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике. (Очерк истории: XVIII – начало XX века). М., 1963 (2-е изд. М., 1965; 3-е изд. М.: URSS, 2004).

«Философское образование» была помещена статья некоего П. Е. Вышинского «Об одном из недостатков в преподавании логики». В ней досталось многим отечественным авторам, писавшим первые учебные пособия по новому для того времени предмету. Они критиковались и за «смешение формальной логики и диалектики», и за содержание примеров, на которых иллюстрировались логические закономерности. Об В. Ф. Асмусе, авторе книги о логике, вышедшей в том же году, утверждалось, будто он прибегает к «выкрутасам», навязывает нашему мышлению «искусственные схемы». «Пора бы советским логикам, — поучает П. Е. Вышинский, имея в виду В. Ф. Асмуса, — перейти от подробных описаний практически бесполезных фигур и модусов силлогизма к разъяснению познавательного значения силлогизмов и основных правил логического мышления», оставляя читателя в недоумении, как можно показать «познавательное значение» силлогистики, не объяснив, что это такое. Еще более странно звучит наизидание — учесть «опыт применения нашими людьми логики в их идеологической борьбе с представителями буржуазного мира».

С воинствующего невежды, каким, судя по всему, был этот Вышинский, как говорится, взять нечего. Но в том же номере журнала была опубликована рецензия на книгу В. Ф. Асмуса, написанная Е. К. Войшвилло³⁰⁾. В книге Асмуса рецензент нашел «весьма крупные недостатки», к которым отнес отсутствие «критики идеалистических извращений в логике». Профессор Асмус, оказывается, должен был «вскрывать гносеологические корни тех или иных идеалистических ошибок в трактовке вопросов логики». Кроме того он отнесся «недостаточно критически к отдельным неверным положениям прежней логики и не избежал идеалистических ошибок». Валентин Фердинандович критиковался за «отрыв логических закономерностей от отношений действительности, стремление вывести закономерности в отношениях между мыслями из свойств и наиболее общих законов самих мыслей». Этому «отрыву» противопоставлялся

³⁰⁾ Войшвилло Е. К. О книге «Логика» проф. В. Ф. Асмуса // Вопросы философии. 1947. № 2. С. 226–234.

тезис, согласно которому «необходимость вывода обусловлена, конечно (!), теми отношениями действительности, которые выражены в посылах», тезис, несостоятельность которого рецензент, должно быть, вскоре осознал. Далее следуют: упреки в отрыве формы от содержания и в игнорировании отношения сходства, на котором, по Войшвилло, основано обобщение, приводящее к образованию понятия; осуждается «резкое отделение» научного мышления от мышления повседневного; наконец, указывается на «механическое объединение» разных точек зрения в логической науке.

Если такое мог тогда писать специалист, выросший вскоре в крупного ученого, развивший оригинальные философско-логические концепции и имевшего много учеников, которые со временем стали авторитетными специалистами³¹⁾, то читатель может себе представить, в каком разном стиле критиковали Валентина Фердинандовича «образованцы» — ревнители чистоты марксизма-ленинизма.

Правда, из тех упреков, которые Е. К. Войшвилло бросал Валентину Фердинандовичу, один был оправдан. Он касался попытки Валентина Фердинандовича совместить традиционное понимание суждений с их истолкованием в терминах отношений. Асмус пытался дополнить традиционное субъектно-предикатное истолкование суждений (как имеющих структуру $S-P$) — суждениями отношения, т. е. суждениями, имеющими форму aRb , а традиционные силлогистические умозаключения — «несиллогистическими» выводами, основанными на переносе отношений с одних понятий на другие, ошибочно утверждая, будто умозаключения об отношениях не могут быть сведены к силлогизмам³²⁾. Между тем в рамках традиционной

³¹⁾ О вкладе Евгения Казимировича в науку см.: Болотов А. Е., Зайцев Д. В. Ученый и время // Логика и В. Е. К. К 90-летию со дня рождения Войшвилло Евгения Казимировича. М., 2003 [К 250-летию Московского ун-та]; Бирюков Б. В. Борьба вокруг логики в Московском государственном университете в первое послесталинское десятилетие (1954–1965) // Там же. На с. 250 данной книги помещено проникновенное слово о Евгении Казимировиче его учеников и коллег.

³²⁾ См.: Асмус В. Ф. Логика. С. 73–74, 156, 238–239.

теории дедукции вполне можно обойтись силлогизмами³³⁾, на что в дальнейшем не преминули обратить внимание многочисленные критики В. Ф. Асмуса.

Мы видим, что «Логика» Валентина Фердинандовича не безупречна. Но все же это была *лучшая* по тем временам книга по *философской* логике. В 1948 г. в русском переводе была выпущена книга французского философа Ш. Серрюса, отстаивавшего *логику отношений* как наиболее оправданную форму философской логики; ей была предпослана вступительная статья В. Ф. Асмуса³⁴⁾. Книга вызвала оживленные дискуссии. Рассматривая альтернативу «атрибутивная логика — логика отношений», большинство советских философских логиков высказывалось в пользу первой, т. е. логики, признающей универсальной формой суждений их субъектно-предикатную структуру. Противоположный же взгляд осуждался как «идеалистический»³⁵⁾. В дальнейшем «логика отношений» стала подвергаться все более резкой критике. «Идеалистичность» этого направления в логике усматривалась в том, что в нем отношения между предметами рассматриваются будто бы как нечто первичное по сравнению с соотносением предметных реальных и их свойств (предикатов). На этом основании критике подвергалась как книга Серрюса, так и вступительная статья Валентина Фердинандовича. В частности, против логики отношений выступил Е. К. Войшвилло³⁶⁾, который считал, что

³³⁾ Например, «несиллогистическое» умозаключение «Из посылок $a = b$ и $b = c$ следует $a = c$ » представимо в виде: «Все то, что равно a , есть то, что равно b ; все то, что равно c , есть то, что равно a ; значит, все то, что равно c , есть то, что равно b ». Современный читатель «Логики» Асмуса должен это учитывать.

³⁴⁾ Асмус В. Ф. Шарль Серрюс и логика отношений // Серрюс Ш. Опыт исследования значения логики. М., 1948; 2-е изд. М.: URSS, 2002.

³⁵⁾ См., например: Таванец П. В. Об идеалистической критике аристотелевской теории суждения // Изв. АН СССР. Сер. истории и философии. 1947. Т. 6. № 4; Он же. Против идеалистического истолкования природы суждений // Вопросы философии. 1948. № 1 (3).

³⁶⁾ Е. К. Войшвилло посвятил разоблачению идеализма логики отношений свою кандидатскую диссертацию. Она была опубликована в виде большой статьи, озаглавленной «Критика логики отношений как релятивистского на-

Асмус напрасно пытается совместить субъектно-предикатную (традиционную) трактовку суждений с ее истолкованием в духе логики отношений. Впрочем, сам Валентин Фердинандович был вынужден весьма скоро «отмежеваться» от логики отношений.

В одном аспекте критическая оценка логики отношений была оправдана — почему и Евгений Казимирович, и Валентин Фердинандович ее заняли: она была половинчатой попыткой преодоления несостоятельного наследия философской логической традиции. На деле такое преодоление уже было совершенно — в результате развития математической логики, особенно в той ее форме, какую ей придали Готтлоб Фреге и Бертран Рассел. И оба отечественных философских логика — прошедший большой путь в науке Асмус и только начинающий его Войшвилло — это признали.

* * *

Ученик В. Ф. Асмуса в области истории философии Г. А. Зайченко, характеризуя Валентина Фердинандовича, пишет, что «в страшные годы коммунистического диктата он имел мужество отстаивать критерии честного, глубоко профессионального служения философской науке, служения истине»³⁷⁾. Он воспитал целое поколение советских историков западной философии, а также некоторых логиков (А. И. Уемов, В. А. Смирнов). Для них, учеников Валентина Фердинандовича, «решающим был фактор образца, готовность совершать поступки. В 1960 г. на Ученом совете философского факультета МГУ, когда В. Ф. Асмуса подвергали идеологической проработке и разностной критике за речь, произнесенную им на похоронах его

правления в логике» (опубликована в «Философских записках» (Т. 6. М., 1953)). Критика логики отношений надолго стала «общим местом» в советской философской литературе.

³⁷⁾ Зайченко Г. А. Взаимозависимость теории познания и истории философии: вклад В. Ф. Асмуса // Вестник Международного славянского университета. Вып. 4. М., 1998. С. 50.

друга, автора романа „Доктор Живаго“ Б. А. Пастернака, он сказал: „Не мог же я плюнуть человеку в могилу!“³⁸⁾.

Вообще, в связи с этой речью Валентина Фердинандовича подстерегали опасности с самых разных сторон. В это время он был членом редколлегии «Философской энциклопедии» 1960–1970 гг. издания, и ее главный редактор академик-партфункционер Ф. В. Константинов поставил перед ЦК ВКП (б) вопрос о выведении В. Ф. Асмуса из ее состава. Но, как рассказывает З. А. Каменский со слов самого Федора Васильевича, секретарь ЦК партии М. А. Суслов, которому Ф. В. доложил об этой своей инициативе, отверг ее, сказав, что в отношении ученых такого рода действия совершать нельзя³⁹⁾.

Как свидетельствует А. Д. Косичев, в связи с речью Валентина Фердинандовича на похоронах Пастернака в аппарате ЦК партии нашлись работники, которые требовали «принятия к Асмусу самых решительных мер — вплоть до увольнения с работы». Однако председатель Ученого совета факультета и его декан В. С. Молодцов «очень умело вел заседание», на котором обсуждалось «поведение» Асмуса, пресекая редкие «обличительные» выступления. А Валентин Фердинандович в своем кратком слове фактически встал на защиту великого русского писателя⁴⁰⁾. И все обошлось.

Выразительную характеристику тернистого пути Валентина Фердинандовича в мире советской философии дал З. А. Каменский. Он писал, что Валентина Фердинандовича всю жизнь за что-нибудь «прорабатывали»: в 1920-е гг. — за симпатии и даже солидарность с «меньшевистствующим идеализмом», в 1930-е гг. — за «буржуазный объективизм», будто бы содержащийся в книге «Маркс и буржуазный историзм», в 1940-е гг. — за мнимые ошибки в III томе «Истории

³⁸⁾ Зайченко Г. А. Взаимозависимость теории познания и истории философии: вклад В. Ф. Асмуса. С. 51.

³⁹⁾ Каменский З. А. О «Философской энциклопедии» // Философия не кончается. Кн. 2. С. 50–51.

⁴⁰⁾ Косичев А. Д. Философия, время, люди. Воспоминания и размышления декана философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. М., 2003. С. 277–278.

философии»... в 1950-е гг. — за «беспартийную позицию» в области логики, в 1960-е гг. — «за речь о Пастернаке»⁴¹⁾.

Картину, нарисованную З. А. Каменским, дополняет следующий красноречивый штрих. Октябрь 1930 г., на заседании президиума Коммунистической академии в Москве проходит «философская дискуссия»; с докладом выступает один из руководителей этой «академии» — некий П. П. Милютин, содоклад делает директор Института философии «академии» — А. М. Деборин. Между докладчиком и содокладчиком — и их сторонниками — происходит резкая перепалка. Деборина и деборинцев обвиняют в «формализме в философии». Абрам Моисеевич защищается. Ответственный редактор журнала «Под знаменем марксизма» (ПЗМ) Деборин говорит: «О формализме еще задолго до конференции»⁴²⁾, на страницах „ПЗМ“ была напечатана передовая статья, в которой говорилось об опасности формализма. <...>

Голос: А тов. Асмуса защищали!

Деборин: Тов. Асмуса я никогда не защищал — это чистейшая ложь, а если печатал его, то с *примечаниями*»⁴³⁾.

В январе 1931 г. ЦК ВКП (б) принимает постановление «О журнале „Под знаменем марксизма“», в котором «линия Деборина» квалифицируется как «меньшевистствующий идеализм». Тень этой квалификации падает и на Валентина Фердинандовича... Подобных смертельно опасных перипетий⁴⁴⁾ в жизни Валентина Фердинандовича было немало, и это объясняет известную замкнутость Асмуса, его необычайную осторожность в формулировках и учет «текущего момента», который, однако, был чрезвычайно взвешенным.

Известно, что *слухи* были неотъемлемой чертой советского бытия, особенно в сталинские времена. И до войны, и после нее

⁴¹⁾ Каменский З. К. О «Философской энциклопедии». С. 66.

⁴²⁾ Имелась в виду Вторая всесоюзная сессия марксистско-ленинских научных учреждений, состоявшаяся в апреле 1929 г.

⁴³⁾ Из истории философских дискуссий // Философские науки. № 5. 1991. С. 153.

⁴⁴⁾ Вспомним судьбу «меньшевистствующего идеалиста» Н. А. Карева, арестованного в 1933 г. и расстрелянного в 1936-м.

дважды поговаривали об аресте Валентина Фердинандовича. Так, В. А. Смирнов утверждал, что арест В. Ф. Асмуса планировался «перед войной», но предупрежденный друзьями, он успел «отбыть в Минск»⁴⁵⁾; а согласно В. В. Соколову (устное сообщение), слухи об аресте Асмуса ходили в 1946 г.

В последние годы можно слышать сожаления о том, что Валентин Фердинандович не занимался «теоретической философией» (а что это такое?), будучи придавленным партийно-идеологическим прессом. З. А. Каменский сожалел, что в его рукописном наследии не оказалось «собственно теоретических работ». А Вадим Николаевич Садовский приводит мнение А. Ф. Лосева, что В. Ф. Асмус «очень талантлив, но он во многом растерял свой талант»⁴⁶⁾. Я убежден, однако, что этот взгляд несостоятелен. Просто Валентин Фердинандович был достаточно умен, чтобы не заниматься «теоретической философией», которая в нашей стране в XX в. не могла не свестись к толчее диалектической воды в материалистической ступе. Да и на Западе, где она была — «теоретическая философия»?!

* * *

Автор настоящей статьи учился в МИФЛИ в 1940/41 учебном году. *Логика* как обязательного предмета в учебном плане этого института не было. Но В. Ф. Асмус, как уже было сказано, читал в нем факультативный курс, называвшийся «формальная логика». Я его не посещал. Но — дар судьбы — мне удалось кое-что «урвать» от лекций Валентина Фердинандовича, правда, не по логике, а по греческой философии. Полтора месяца, в феврале и марте 1942 г., перед призывом на военную службу, мне довелось слушать лекции Валентина Фердинандовича на философском факультете МГУ в Москве. Он продолжал

⁴⁵⁾ В. Ф. Асмус — педагог и мыслитель (Материалы круглого стола). С. 319. Впрочем, подтверждения этого факта в иных источниках мою не обнаружено.

⁴⁶⁾ Садовский В. Н. Философия в Москве в 50-е и 60-е годы // Философия не кончается. Кн. 2. М., 1998. С. 19. Эта статья впервые опубликована в журнале «Вопросы философии» в 1993 г.

курс истории эллинской философии, который в МИФЛИ начал читать профессор Б. С. Чернышев. В памяти запечатлелась голова Валентина Фердинандовича с копной седеющих волос, делавшая его похожим на льва.

Лекции Асмуса были очень содержательны, отличались точностью формулировок, но были суховаты — предлагаемый читателю лекционный курс Валентина Фердинандовича по истории логики дает об этом ясное представление. В этом его стиль преподнесения материала сильно отличался от эмоциональной манеры чтения лекций, которая была присуща Борису Степановичу Чернышеву, лекции которого я слушал в МИФЛИ в 1941 г. В асмусовском изложении греческая философия представляла как, прежде всего, история рационализма; логическому дискурсу эллинов уделялось большое внимание.

Это не было случайным. Дело в том, что логический курс в истории философии почти всегда был связан с диалектикой, а она была в центре философских исследований Асмуса фактически на протяжении всей его творческой жизни. Во всяком случае подзаголовок одной из первых (если не первой) его публикаций — о диалектическом материализме и логике — гласил: «Очерк развития диалектического метода от Канта до Ленина»⁴⁷⁾. Это, конечно, шло в унисон с официальной идеологией, но Валентин Фердинандович занимался проблемами диалектики отнюдь не из конъюнктурных соображений.

Когда, после увольнения из армии (точнее, Балтийского флота)⁴⁸⁾ в начале 1947 г. я вернулся на факультет и в 1950 г. окончил его, а потом, в 1950-х гг., был в его аспирантуре, три личности на факультете воплощали для нас, начинающих философов, наследие дореволюционной историко-философской и философско-логической мысли. Это были профессора Павел

⁴⁷⁾ Асмус В. Ф. Диалектический материализм и логика. Очерк развития диалектического метода от Канта до Гегеля. Киев, 1924. Впоследствии появляется его работа «Диалектика Канта» (М., 1929. 2-е изд. М., 1930). Много лет спустя, незадолго до смерти, выходит из печати его фундаментальная монография «Иммануил Кант» (М., 1973).

⁴⁸⁾ Мне довелось служить в Действующей армии с конца 1942 г. до окончания войны.

Сергеевич Попов, Александр Сергеевич Ахманов и, конечно, Валентин Фердинандович Асмус. Кафедрой логики, профессором которой был В. Ф. Асмус, руководил доцент В. И. Черкесов, сменивший беспартийного П. С. Попова. Виталий Иванович был ярым приверженцем «диалектической логики», отвергая воззрения на логику «бывших» — Асмуса и Попова. Я помню, как однажды в разговоре со мной он сказал об Асмусе, что его знания «надо использовать»; это было типичное отношение коммуниста к «буржуазному спецу».

К чести В. И. Черкесова надо сказать, что он понимал значимость для философско-логического образования математической логики и потому способствовал привлечению С. А. Яновской, профессора механико-математического факультета, к обучению философов. Отчасти, я думаю, это было связано с позицией, которую Софья Александровна занимала в спорах о «диалектической логике», за которую ратовал Черкесов: Яновская облекала свои философские идеи в диалектико-логическую терминологию, и казалось, что ее взгляды близки воззрениям тех, кто нападал на «формальную логику».

Вступительный экзамен по логике при поступлении в аспирантуру философского факультета я сдавал вместе с В. А. Смирновым, впоследствии известным философским логиком. Сам экзамен сдал-то я прекрасно, но меня огорчило то, что я не имел представления о тех вещах в логике, которыми владел Владимир Александрович. Конечно, это было неудивительно, так как он только что (1954) окончил факультет и поэтому слушал лекции Яновской по математической логике и сдавал по ней экзамен; кроме того, он набирался знаний и у Валентина Фердинандовича. У меня же подобной подготовки не было.

Нашим научным руководителем был назначен В. Ф. Асмус, и я скоро понял, что, не имея того логического багажа, который был у В. А. Смирнова, далеко не пойду. В отличие от Смирнова, который во многом был сам себе руководитель, мне надо было прежде всего *учиться*. Осознание необходимости освоения основ математической логики, которую на факультете преподавала С. А. Яновская, побудило меня просить о смене научного руководителя: им стала Софья Александровна. Мой поступок —

я это отчетливо чувствовал — покоробил Валентина Фердинандовича, но передо мной стояла альтернатива: либо остаться в «заколдованном круге» традиционной логической мысли, либо вырваться за его пределы. Я выбрал второе — другого выхода я для себя не видел.

Но Валентин Фердинандович был выше мелочных обид, и в 1965 г. выступил оппонентом по моей докторской диссертации. Когда вышли в свет упоминавшиеся мной «Избранные труды» Асмуса, и в разговоре с ним я выказал свое восхищение этим двухтомником, я видел, что он был обрадован этой оценкой. Я же почувствовал, что прощен Валентином Фердинандовичем...

На кафедре логики — и факультете вообще — в те годы происходили непрекращающиеся дискуссии о соотношении формальной, математической и диалектической логик. Как я уже говорил, вопросы, связанные с логикой, дискутировались с самого первого момента ее введения в систему средней и высшей школы. Было несколько пиков дискуссий. Первый приходится на 1947–1948 гг., когда главным объектом нападков (на философском факультете МГУ, в Институте философии, в печати и пр.) был «формализм в логике». Очень остро летом 1948 г. в Москве прошло Всесоюзное совещание по логике. В петербургском логическом биобиблиографическом справочнике мы можем найти выразительное перечисление тех обвинений, которые и на этом совещании, и в последующих дискуссиях о логике были адресованы таким философам, как В. Ф. Асмус и П. С. Попов. «Формалистов» обвиняли в схоластике, оторванности от практики жизни и мышления, безыдейности, беззубости, некритическом заимствовании буржуазных теорий; досталось и «буржуазной символической логике». Совещание прошло, как писали тогда, под «знаком борьбы против формалистического направления в логике»⁴⁹⁾.

В 1950–1951 гг. новый импульс дискуссии дали «труды товарища Сталина по вопросам языкознания». Здесь выступали

⁴⁹⁾ См.: Логика: Биобиблиографический справочник (Россия — СССР — Россия). СПб., 2001. С. 11–12.

не только такие авторы, как поборники марксистской «диалектической логики» В. И. Черкесов и М. Е. Алексеев, но и П. С. Попов, пользовавшийся случаем, чтобы развить свои идеи относительно связи логического мышления и языка. Читатель предлагаемых «Лекций» Валентина Фердинандовича найдет в них ссылку на «труд товарища Сталина» — «Марксизм и вопросы языкознания»: это было обязательным элементом тогдашних «правил игры».

В 1962 г. споры вокруг логики снова обострились; они велись вокруг соотношения математической и диалектической логики. В 1962 г. состоялся Симпозиум по логике научного мышления, на котором выступил Асмус; он отстаивал, в частности, общелогическую значимость математической логики⁵⁰⁾.

Событием в развитии отечественной логической мысли явился перевод сочинения Людвиг Витгенштейна «Логико-философский трактат». Написанное В. Ф. Асмусом Предисловие к этой книге⁵¹⁾ служило не только оправданием издания на русском языке этого очень известного труда, но и свидетельствовало, что Валентин Фердинандович владеет основными понятиями математической логики. Его взвешенная оценка сочинения австро-английского философа не утратила значения и по сей день. Валентин Фердинандович глубоко вошел в некоторые важные философско-математические проблемы, о чем свидетельствует упоминавшийся выше его труд о проблеме интуиции в философии и математике.

* * *

В жизни Валентина Фердинандовича было два смертельно опасных эпизода. Первый падает на годы Гражданской войны, второй — на время, когда гитлеровская Германия напала на Советскую Россию.

Эпизод *первый*. Учителями Валентина Асмуса в Университете Св. Владимира были такие выдающиеся мыслители, как

⁵⁰⁾ Асмус В. Ф. Выступление на симпозиуме по логике научного исследования // Вопросы философии. 1962. № 10.

⁵¹⁾ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Пер. с англ. М., 1958.

профессора и доценты Василий Васильевич Зеньковский, Александр Никитич Гиляров и Евгений Васильевич Спекторский. Молодой Асмус слушал их лекции по психологии, логике, философии и ее истории, социальной философии, философии права. Эти его учителя получили образование не только в России, но и за границей, владели древними и новыми языками, классической филологией, прослеживали пути развития культуры от эллинского мира до новейших философских течений XX в. Марксизм был им глубоко чужд, все они были идеалистами и людьми верующими. Гиляров, например, разделял гипотезу панпсихизма, как ее выдвинул знаменитый немецкий психолог и мыслитель Густав Теодор Фехнер; Зеньковский, будучи в эмиграции, принял в 1942 г. сан священника, а в 1944 г. был избран (во Франции) деканом Богословской академии, Спекторский — тоже в эмиграции — стал профессором Свято-Владимирской православной духовной академии в Нью-Йорке⁵²). Думается, можно не сомневаться в том, что молодой Валентин Асмус был далек от марксизма, материализма и атеизма.

Нужно помнить, какие события сотрясали Киев в годы развязанной большевиками Гражданской войны. В период 1917–1920 гг. в городе сменилось множество властей. В ноябре 1917 — августе 1918 гг. в Киеве установилась «советская власть»; ее сменила Украинская Центральная Рада, произошла оккупация Киева (и всей Украины) немцами и гетманство Скоропадского. Далее последовали петлюровцы и поляки. С февраля 1918 и до июня 1919 гг. Киев испытал второе пришествие большевиков. От них город освободили войска генерала А. И. Деникина — главнокомандующего Вооруженными силами Юга России. В это время белые, выполняя директиву Антона Ивановича, стремительно наступали на Москву. Создавалось впечатление, что красные изгнаны навсегда.

Как обычно бывало, когда какой-нибудь города занимала Добровольческая армия и другие части белых, население бурно приветствовало освободителей. Так произошло и в Киеве.

⁵²) См.: *Алексеев П. В.* Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. С. 225, 345, 923.

Приход белых воспринимался как признак выздоровления России, как приближение конца «всероссийской смуты». Е. В. Спекторский, избранный в 1918 г. ректором Киевского университета, при власти Деникина был назначен (по-видимому, решением его правительства, носившего название «Особого совещания») попечителем Киевского учебного округа.

В городе быстро восстановилась нормальная жизнь. Группа профессоров, писателей и журналистов организовала еженедельную «газету-журнал» под названием «Жизнь». Об этой газете стало известно только недавно, благодаря разысканиям М. Н. Хромова и Н. А. Куценко. Они обнаружили, что во втором номере этого издания (датированного 8–14 сентября) была помещена резко антибольшевистская статья В. Ф. Асмуса «О великом пленении русской культуры». Ныне она опубликована⁵³⁾.

Недолго пробыли красные в Киеве, но память о себе оставили недобрую. Их пребывание в Киеве и вообще все их деяния, особенно на «культурном фронте», наиболее важно для образованной части населения, позволили В. Ф. составить четкое представление о том, что несет с собой коммунизм.

Поражает глубина проникновения автора статьи в суть марксизма и та страстность, с которой он его бичует. Он утверждает, что вред, причиненный учением Карла Маркса, «был неисчерпаем. Под тусклым стеклом теории экономического материализма живая, трепетная плоть культурного процесса стала обращаться в мертвенный, скованный железными цепями механистического предопределения феномен. <...> — Метафизическая по существу и догматическая по методу, теория экономического материализма, завладев умами главным образом социал-демократической интеллигенции и полуинтеллигенции... приняла вскоре все черты своеобразной религиозной догмы или секты»⁵⁴⁾.

В. Ф. называет марксистское учение о культурном процессе «скорбным» — от него веет «знанием восточного фатализма», и это вызывает резкий отпор со стороны всех тех умов, для

⁵³⁾ См.: Историко-философский ежегодник, 2004. М.: Наука, 2005. С. 350–355.

⁵⁴⁾ Там же. С. 351.

которых существо культурной эволюции заключается в творчестве. Констатируя, что за рубежом крепнет стремление «отстоять самобытность и автономную ценность духовного начала» (и называя в этой связи такие имена, как Бергсон и Риккерт), В. Ф. выражает сожаление, что именно когда волны этого «великого философского движения» докатились до русской культуры и вступили в «живое взаимодействие с глубоко родственными по существу течениями, вышедшими из глубины самобытных традиций русской религиозной философской мысли», преградой на их пути стал марксизм с его комиссарами, проповедовавшими «пролетарские» науку и искусство и породившими «пролетпоэтов», «пролетхудожников» и «пролетмузыкантов». Решительно осуждая «машину огосударствления духовной культуры», В. Ф. пишет: «На все искусство, науку легла тяжелая рука изуверства, рассыпавшая сухой дождь из миллионов декретов, инструкций и листовок»⁵⁵⁾.

Свою статью В. Ф. завершает словами о том, что после «павшего советского режима» «первая, неотложнейшая задача — раскрепощение всей духовной культуры из губительного, смертного пленения, в которое ее ввергло безумие современного коммунистического рационализма и механистического марксистского идолослужения»⁵⁶⁾, проставляя сведения о месте и времени написания — «Киев, август 1919 года».

К сожалению, В. Ф. Асмус ошибался, полагая советскую власть павшей. У России было слишком много врагов и не было друзей; «помощь» стран Антанты — союзников России в войне с Германией и Австро-Венгрией была двусмысленной и иллюзорной; их страшил лозунг Белого движения «За Россию единую и неделимую!», что наиболее ярко проявилось в поведении созданной Версальским договором Польши: чтобы не допустить успеха похода Деникина на Москву, пан Пилсудский прекратил активные военные действия против красных, что позволило им снять с польского фронта наиболее боеспособные части, в частности латышей, которые ударили по белым армиям...

⁵⁵⁾ Историко-философский ежегодник. С. 355.

⁵⁶⁾ Там же.

Публикаторы данной статьи В. Ф. Асмуса обсуждают вопрос, была ли она известна «компетентным советским органам» или нет, допуская возможность того, что власти закрыли на нее глаза⁵⁷⁾. Думается, что последнее просто невозможно: у Асмуса было много недоброжелателей, и узнай любой из них об асмусовской публикации, он не преминул бы об этом объявить. Просто заинтересованные лица постарались уничтожить экземпляры газеты-журнала «Жизнь» (ведь в нем была напечатана, например, статья Ильи Эренбурга, едко высмеивавшего «пролетарское искусство»⁵⁸⁾). Легко представить себе, к каким последствиям привело бы обнаружение этой статьи, скажем, во время партийного избиения «меньшевиствующих идеалистов».

После краха белого движения Е. В. Спекторский в 1920 г. покинул Россию. Еще раньше, в 1919 г., за границей оказался В. Зеньковский (А. Н. Гиляров остался в России и в 1922 г. был избран членом Всеукраинской Академии наук). Двадцатичетырехлетний Асмус Родину не покинул, и это для русской культуры было отрадным событием. Но каких внутренних борений стоило Валентину Фердинандовичу приспособление к официальной идеологии, об этом можно только догадываться.

Теперь о *втором* эпизоде. С началом войны с Германией все немцы из европейской части страны были депортированы в Среднюю Азию и Сибирь, либо просто арестованы. Например, мой одноклассник Эрвин Фрезе был сослан в Караганду, мой родственник остзейский барон Герман Христофорович Майдель (муж моей двоюродной бабушки — до замужества Е. З. Бирюковой) был арестован и сгинул в чекистских застенках. Валентина Фердинандовича не тронули, хотя, по свидетельству его сыновей — Валентина Валентиновича и Василия Валентиновича, с началом войны *страх* владел душой В. Ф. Асмуса. Правда, его мать была русской, православной, по паспорту он был русским. Но чего стоило хотя бы то переживание (о котором мне поведал его сын Валентин Валентинович), когда по радио и в печати

⁵⁷⁾ Громов М. Н., Куценко Н. А. «Это скорбное учение...» (заметки к статье В. Ф. Асмуса) // Историко-философский ежегодник, 2004. С. 345.

⁵⁸⁾ Там же. С. 347.

появилось имя германского генерала Асмуса, отличавшегося своей жестокостью, — и это в то время, когда В. Ф. должен был читать в МГУ очередную лекцию!

По моему мнению, то, что Асмусу позволили остаться в Москве (к которой приближались немецкие войска!), сыграл свою роль и тот факт, что Сталин, судя по всему, *знал и ценил* Асмуса, и тронуть его «компетентные органы» не решились.

Как я уже говорил, решение о широком введении логики в систему образования было принято в 1941 г., еще до войны. В. А. Смирнов и А. И. Уемов в своих воспоминаниях об Асмусе упоминают такое событие, как приглашение Валентина Фердинандовича прочитать лекцию о логике на заседании Совета министров, где присутствовал Сталин. Приглашение пришло внезапно: В. Ф. просто привезли на это заседание, и его приветствовал Молотов, сказавший: «Дело в том, что товарищ Сталин сказал, что мы совсем не знаем логики. И мы хотели бы узнать, что это такое». И Асмус рассказал сталинским министрам о логике и почему нужно ее изучать⁵⁹⁾.

Когда это произошло? Думается, что в 1941 г., т. е. до войны. Ведь именно тогда ЦК партии принял решение о восстановлении логики как предмета преподавания⁶⁰⁾. Во время войны, думается, Сталину было не до логики. А после войны убеждать никого в важности науки о дискурсивном мышлении было уже нечего: новое постановление о введении логики и психологии в учебный план старших классов средней школы было уже подготовлено в аппарате ЦК партии.

Почему Сталин вспомнил о логике? Думается, во-первых, потому, что он изучал ее в духовной семинарии — знал, что это такое. Во-вторых, ему, наверное, доставлял внутреннее удовлетворение сам факт введения в учебный процесс в школе и вузе предмета, по которому у Ленина была единственная четверка.

⁵⁹⁾ Вспоминая В. Ф. Асмуса... / Сост. М. А. Абрамов, В. А. Жучков, Л. Н. Любинская. Ред. И. И. Блауберг. М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 41, 92, 93.

⁶⁰⁾ См. мою книгу: *Бирюков Б. В.* Трудные времена философии М.: Книга/URSS, 2006. С. 142. Там же читатель найдет указание на источник, на который я опирался.

Третья же причина состояла в том, что его, наверное, раздражали многословные и недостаточно обоснованные доклады его министров — ведь мысль самого Сталина отличалась четкостью и последовательностью; если он при подготовке своих текстов и пользовался помощью каких-то советников, то окончательные решения принимал сам: спичрайтеров у него не было. То, что выходило за его подписью, отмечалось своей, как говорится, внутренней логикой, — это был человек, опровергавший известную мысль о том, что «гений и злодейство — две вещи несовместные».

«Непотопляемость» беспартийного Асмуса, наверное, раздражала многих «партийных товарищей». У них было много возможностей отравлять ему жизнь.

Помнится, как где-то во второй половине 1950-х гг. мы, ученики и младшие коллеги профессора МГУ Софьи Александровны Яновской, помогали ей переезжать в новую квартиру в только что отстроенном доме «профессоров и преподавателей МГУ» на Ломоносовском проспекте. А Евгений Казимирович Войшвилло, *доцент* университета, получил квартиру даже в главном здании МГУ на Ленинских горах — в одной из его «зон». Но Яновская и Войшвилло были оба «партайгеноссе». А беспартийному Асмусу — он был доктором наук, *профессором*, а таковых на философском факультете тогда было немного — новой квартиры не дали, и он с женой и четырьмя детьми остался в небольшой трехкомнатной квартире (56 кв. м); квартиру эту он не получил от государства, а приобрел ее в жилищно-строительном кооперативе; чтобы решить свой «квартирный вопрос» В. Ф. в 1962 г. купил дачу под Москвой — в Переделкино, где подолгу жил с семьей.

* * *

Проливает ли свет сказанное на манеру поведения Валентина Фердинандовича как ученого и преподавателя? На этот вопрос непросто дать ответ. Публикаторы статьи В. Ф. 1919 года считают, что в силу советских идеологических и политических реалий порыв В. Ф. к высшим духовным ценностям

хотя и остался, но был приспособлен к реалиям наступившего времени. И Валентину Фердинандовичу, с одной стороны, пришлось опираться на многообразие высказываний марксистских «классиков» — обращение к ним позволяло сказать многое (примером могут служить слова Ленина о том, что сознание человека не только отражает мир, но и творит его). С другой стороны, В. Ф. Асмус довел до виртуозности выверенность своих формулировок, проявляя в них высочайшую квалификацию.

Фактом является то, что В. Ф. не раз оказывался в трудном положении, ему не раз приходилось испытывать разочарования⁶¹⁾, но выбранная им форма поведения — не примыкать ни к каким группировкам в «философском сообществе» своего времени, оберегала его. Он не стремился к созданию собственной научной школы, скупое делясь с аспирантами и студентами-дипломниками своими соображениями относительно направления их размышлений: он просто содействовал тому, чтобы они нашли свой путь в истории философии или логике. Все это создавало щит, оберегавший внутренний мир большого мастера от посторонних вторжений. Приняв такой взгляд, мы должны согласиться со словами, сказанными о В. Ф.:

«Остался высокий профессионализм, ушла непосредственность, глубоко укрылась искренность и тщательно скрывалась вера в совсем иные ценности и идеалы, несовместимые с коммунистической идеологией»⁶²⁾.

Несколько иное впечатление о Валентине Фердинандовиче я вынес из рассказов тех, кто был очень близок к нему. Асмус был глубоко равнодушен к бытовым трудностям и служебным ограничениям: невозможность выезда за границу, случавшиеся не раз увольнения с работы, трудности с публикациями и прочее не задевали его глубоко, так как он был равнодушен ко всему, что связано с карьерой и так называемой «общественной

⁶¹⁾ Одно из них — был рассыпан уже готовый набор тома, содержавшего статьи его друга, тогда уже покойного Б. Л. Пастернака, которому В. Ф. написал предисловие (см.: Вспоминая В. Ф. Асмуса... С. 55).

⁶²⁾ Громов М. Н., Куценко Н. А. Указ. соч. С. 345.

жизнью». Он никогда не претендовал на чье-то место, был далек от любой групповщины. Все это было для него неинтересно: он жил в ином, более реальном для него мире — мире идей, творчества, музыки, поэзии, астрономии...

Такое отношение В. Ф. к жизни, наверное, задевало некоторых его коллег. Его считали «чужаком», «буржуазным специалистом»; я живо помню, что именно так относился к нему заведующий кафедрой логики доцент В. И. Черкесов. Он говорил мне, что знания В. Ф. «надо использовать»...

Необычность духовного склада В. Ф. в сочетании с чувством глубокого достоинства, душевной добротой и великодушием привлекала к нему людей. Именно это, скорее всего, сохранило ему жизнь, хотя, как мы знаем, в ней бывали очень опасные периоды. В конце своего жизненного пути он написал в одном письме, что все у него сложилось *счастливо*: он не был расстрелян (как, добавлю я, например, Н. А. Карев), не сидел в тюрьме (как П. С. Попов), не был на лагерных работах (как А. Ф. Лосев), его не изгоняли на десятилетия из науки (как С. И. Поварнина)...

Поэтому слова официального некролога, посвященного В. Ф. Асмусу⁶³), где говорится о его «марксистской убежденности», выглядят ныне просто кощунственно.

* * *

Предлагаемые читателю лекции В. Ф. Асмуса по истории логики были читаны в осеннем семестре 1952/53 учебного года; занятия происходили дважды в неделю: это был фундаментальный курс. Как следует из сказанного самим Валентином Фердинандовичем, его лекции продолжали аналогичный курс, читанный до него Павлом Сергеевичем Поповым. Читал ли В. Ф. Асмус лекции по истории логики в весеннем семестре упомянутого учебного года, неизвестно.

Хотя автор этих строк лекций Валентина Фердинандовича не слушал, он имел возможность ознакомиться со стеногра-

⁶³) Напечатан в журнале «Философские науки» (1975. № 5).

фической записью девяти из них, относящихся к ноябрю–декабрю 1952 г.; именно они вошли в данную книгу. Все стенограммы выправлены, и, по-видимому, сделано это было либо самим Валентином Фердинандовичем, либо кем-либо из его учеников; указаний на то, что текст лекций был авторизован, нет; экземпляр, с которого произведен набор, хранится в личном архиве редактора и содержит его пометы.

Стенографически запечатленная часть курса Асмуса (243 машинописные страницы) начинается лекцией о логическом учении Авиценны (5 ноября 1952 г.); далее следуют лекции о естествознании Нового времени, о Бэконе (учение которого сопоставляется с индуктивизмом Милля), о Гоббсе, Декарте и, наконец, Паскале (лекция 17 декабря). Воззрения Авиценны в лекциях, предлагаемых вниманию читателя, освещены не полностью, так как застенографировано было только окончание рассказа Валентина Фердинандовича об этом арабо-персидском мыслителе. В случае Паскаля мы имеем противоположную ситуацию: сохранившаяся стенограмма содержит только начало изложения логико-методологических взглядов этого французского философа и математика.

Неизвестно, стенографировался ли весь курс истории логики, прочитанный В. Ф. Асмусом в 1952/53 учебном году. Соответствующие стенограммы в архиве философского факультета, по-видимому, не сохранились. Возможно, их можно найти в архиве парткома МГУ. Но и то, что имеется в наличии, заслуживает публикации: лекции Валентина Фердинандовича ценны не только сами по себе — как работа по историографии логики, но и как выразительный памятник эпохи.

То, что в 1952 г. лекции Асмуса стенографировались, было, видимо, не случайно. Это было «смутное» время: шел последний год сталинского правления, отмеченный острой внутривнутриполитической ситуацией. В этих условиях участники дискуссий о логике соревновались в изъявлениях верности марксизму-ленинизму, в разоблачении «идеализма» и в приклеивании идеологических ярлыков своим оппонентам. Руководство факультета, а может быть и университета — и, конечно, партийные органы — решили, видимо, «проверить» Валентина Фердинандовича

на «идеологическую выдержанность». Можно не сомневаться, что это обстоятельство учитывалось Асмусом, и уже в первой застенографированной лекции мы находим высказывание о том, что «учение англо-американского прагматизма в экономике и теории познания представляет собой род субъективного идеализма и агностицизма» (с. 57). В дальнейшем в «Лекциях» Асмуса мы встречаем, например, «пошлый идеализм современных философских реакционеров» (с. 194). Редактор позволил себе снять некоторые из них как не соответствующие воззрениям Валентина Фердинандовича. В конце концов, застенографированный курс не был завизирован лектором. Хотя иные опубликованные тексты Валентина Фердинандовича содержат более умеренную критику «идеализма», в них все же можно прочесть об «идеализме в логике», присущем будто бы «буржуазной философии»⁶⁴). И эти слова — дань неизбежному компромиссу, на который приходилось идти, — был вынужден произносить ученый с мировым именем, мыслитель, чьи работы получили признание за рубежом; известный западный историк логики И. М. Бохенский прислал Асмусу свой труд «Формальная логика»⁶⁵) с автографом: «От постоянного читателя ваших трудов». Валентин Фердинандович впоследствии в разговоре со мной высказал убеждение: в эти годы его не принудили уйти из университета потому, что он никогда не прекращал чтения лекций.

Современному читателю следует иметь в виду особенность лекций Валентина Фердинандовича, вызванную идеологической обстановкой того времени. Она обязывала рассматривать историю философской мысли, а значит и историко-логический процесс, в терминах борьбы материализма и идеализма, а также противопоставления диалектики и метафизики, которая понималась в смысле «антидиалектики». В воззрениях философов

⁶⁴) Ср., например, его статью: Асмус В. Ф. Критика буржуазных идеалистических учений логики эпохи империализма // Вопросы логики. М., 1955. С аналогичной лекцией В. Ф. Асмус выступал и в лектории МГУ.

⁶⁵) *Bochenski J. M. Formale Logik*. Freiburg; Munchen, 1956. Этот труд неоднократно переиздавался, был переведен на английский язык.

и ученых прошлого требовалось разыскивать материалистические и идеалистические черты, обнаруживать, что в их взглядах диалектично, а что метафизично, проявлять «партийный подход». Этому шаблона был вынужден придерживаться и Валентин Фердинандович. Но внимательный читатель заметит, что, несмотря на это, Асмус старался взвешенно и объективно рисовать картину развития логической и методологической мысли. Насколько тонок, например, анализ воззрений Гоббса и Декарта, как тщательно выписано логическое содержание таблиц (по терминологии Валентина Фердинандовича — «обзоров») «присутствия» и «отсутствия» признаков в индуктивной теории Бэкона, как четко выявлено главное в логических взглядах Паскаля!

Сколько-нибудь подробно комментировать тексты В. Ф. Асмуса — значило бы написать по объему нечто сопоставимое с самими «Лекциями». Ограничусь лишь тремя замечаниями, представляющимися мне наиболее существенными.

1. В «Лекциях» В. Ф. Асмуса настолько сильно представлены вопросы теории познания и методологии науки, что собственно логическое содержание подчас отходит на второй план. Читателю это следует иметь в виду и не ожидать от них того, что не было предусмотрено лектором.

2. Сопоставляя Ф. Бэкона и Дж. Ст. Милля, Валентин Фердинандович был *вынужден* умять вклад последнего в разработку методов исследования причинной связи явлений: в марксистской традиции к Миллю прочно прилепился ярлык субъективиста и агностика. Между тем миллевское учение означало большой шаг вперед по сравнению с Бэконом, над которым во многом еще довлел груз схоластики. Недаром некоторые современные работы по «искусственному интеллекту» идейно отталкиваются именно от Милля и даже называют свою методологию по имени этого английского мыслителя — ДСМ-методом⁶⁶⁾.

⁶⁶⁾ См.: Финн В. К. Интеллектуальные системы и общество. М., 2001; 3-е изд. М.: КомКнига/URSS, 2007.

3. В «Лекциях» В. Ф. Асмуса не разъясняется очень важное для понимания методологии Декарта понятие *энумерации*. Оно даже не упомянуто — предполагается, что оно совпадает с тем, что французский мыслитель разумел под индукцией. На деле, как показала С. А. Яновская, здесь у Декарта в неявной форме была выражена идея полной математической индукции⁶⁷⁾. Кстати, этим методом пользовался потом Блез Паскаль.

* * *

Редактор старался как можно меньше вмешиваться в текст «Лекций», ограничиваясь минимальной правкой, без которой не обойтись при подготовке стенограммы к печати. Полностью сохранен стиль лекций как речи, обращенной к слушателям. Валентин Фердинандович приводил обильные выдержки из текстов рассматривавшихся им мыслителей, причем из стенографической записи не всегда ясно, где мы имеем дело с цитированием, а где с изложением взглядов данного мыслителя. Насколько было возможно, цитаты уточнены редактором, причем, как правило, по изданиям, которыми пользовался Валентин Фердинандович; исключение сделано для тех книг, которые вышли в свет в более поздние годы. Все ссылки на литературу, принадлежащие редактору, приводятся в подстрочных примечаниях. В них же помещены некоторые пояснения к тексту Валентина Фердинандовича. В тех случаях, когда лектор непосредственно указывал на используемое им сочинение, ссылка на соответствующее место цитируемого либо упоминаемого источника — после надлежащего уточнения цитаты и сообщения необходимых сведений о выходных данных издания — приводится в тексте Асмуса в скобках. Названия лекций принадлежат редактору. Ему же книга обязана подзаголовком, помещенном на ее титульном листе.

Б. В. Бирюков

⁶⁷⁾ Яновская С. А. О роли математической строгости в творческом развитии математики и специально о «Геометрии» Декарта // Историко-математические исследования. Вып. XVII. М., 1966. То же в кн.: Яновская С. А. Методологические проблемы науки. Изд. 3. М.: Книжный дом «Либроком»/URSS, 2009.



Логическое учение Авиценны. Развитие науки и техники в Новое время. Фрэнсис Бэкон

Лекция, читанная 5 ноября 1952 года

На прошлой лекции я охарактеризовал философское учение Авиценны, а также его значение в истории философии¹⁾. Сегодня мы специально рассмотрим *логическое* учение Авиценны.

Одним из важнейших вопросов философии, теории познания и логики, занимавших философов эпохи феодализма, был вопрос об отношении общего к реальности, вопрос о том, существует ли общее реально или нет, и если существует, то каким образом.

¹⁾ *Авиценна* — латинизированное имя Ибн Сины (980–1037), ученого, философа, медика. Авиценна считается представителем арабоязычного перипатетизма, хотя он писал также на языке фарси. К числу важных в философском отношении его трудов относятся — «Книга о душе» (часть «Книги исцеления»), тематически связанная с сочинением Аристотеля «О душе», и особенно «Книга знаний» (Даниш-намэ). Последняя состоит из четырех частей: «Логика», «Метафизика», «Физика» и «Математика». Ныне главные философские сочинения Авиценны имеются в русском переводе. Их можно найти в книге: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока 9–14 вв. М., 1961; Математические главы «Книги знания» (перевод с французского!). Душанбе, 1967; *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М., 1980.

Хотя Авиценна, также как это в свое время сделал Порфирий, отклоняет обсуждение глубоких вопросов об общих родах, об универсалиях, все же он исследует вопрос о том, как существуют общие роды — в уме, в природе, в логическом мышлении. [Авиценна рассматривает этот вопрос на примере животного.] По мысли Авиценны, животное, как оно существует само по себе, должно быть понимаемо независимо от чувственного восприятия, независимо от логического понимания, независимо от общности и единичности. Если животное само по себе было бы чем-то общим, то не могло бы существовать (так думал Авиценна) никакое единичное животное. Если бы животное само по себе было, наоборот, единичным, то тогда во всем мире могло бы существовать только одно-единственное животное. И точно так же в нашем мышлении животное должно пониматься просто как животное.

Так обстоит дело до тех пор, пока мы рассматриваем животное само по себе. Но понятие животного получает в нашем мышлении новое определение — сверх того, что должно мыслиться, когда речь идет о животном как оно существует само по себе. Понятие животного получает в мышлении новое определение именно через всеобщность или единичность. Сравнение данной формы со многими сходными с ней может проводиться, может осуществляться только в мышлении, так что если животное есть нечто мыслимое нами, то его всеобщность есть опять-таки нечто другое — это есть животное вообще, именно «всеобщность» — это *логическое* родовое понятие, а логическое родовое понятие должно быть отличным от естественного рода.

Естественный род состоит в том, что, например, природное животное обладает способностью быть предметом сравнения. Наше понятие о животном мы можем сравнивать с природным животным, причем именно с точки зрения общности. Таким образом, в случае логического родового понятия, несмотря на то что его источник заключен в интеллекте, то, что нами постигается как естественный род, отнюдь не тождественно с тем, что нами постигнуто логически. Логический род должен отличаться от рода естественного. Логический род сообщает свое имя, свое

определение всему тому, что подпадает под него. Наоборот, естественный род, существующий независимо от логического, сообщает ему только свойства сообразно с его природой. Таким образом, животное обозначить можно, с одной стороны, как родовую природную форму, а с другой стороны, как форму логическую.

К этому Авиценна присоединяет еще следующее важное соображение: все, что существует в мире, может быть рассматриваемо по аналогии с произведением искусства, и поэтому все, что существует, может быть поставлено в отношении к его художественному виновнику. Поэтому сущее имеет бытие еще до всякого умножения его, до всякого разделения на множество вещей. Сущее имеет бытие в мудрости творца, виновника сущего, художника, порождающего вещь. Это бытие не составляет предмета логики и относится к той части философии, которую в Средние века называли метафизикой.

Далее, сущее постигается как имеющее бытие уже не в уме его виновника, а внутри множества явлений окружающего нас мира природы. Наконец, сущее постигается не как пребывающее в уме Бога и не как обнаруживающееся во множестве явлений, а как имеющее бытие после частного существования отдельных явлений, как бытие в действиях нашего мышления. И в этом последнем смысле должно быть понимаемо не только взятое для примера родовое понятие животного, но также и все универсалии и все общие роды.

Это тройственное различие существующего — как оно существует в уме Бога; в природе и ее явлениях; и на основе частных явлений природы — в человеческом уме, — это различие было впоследствии усвоено западной схоластикой, пытавшейся в этом учении примирить противоположность реализма и номинализма.

Как вы помните из лекций, прочитанных Павлом Сергеевичем Поповым²⁾, одним из основных философских и одновременно логических споров в Средние века был спор между реалистами и номиналистами. Реалисты утверждали, что

²⁾ Таким образом лекции В. Ф. Асмуса представляют собой продолжение лекций П. С. Попова, причем лекций по *истории логики*.

общее не только существует, но что именно ему принадлежит подлинная реальность. Номиналисты, наоборот, утверждали, что подлинно существует лишь единичное, а не общее. Каждое из этих направлений, в свою очередь, распадалось на крайнюю и умеренную ветви.

Представители крайней ветви реалистов утверждали, что общее не только существует реально, но существует до вещей, в уме Бога, который, взирая на эти общие роды, творит мир. Представители умеренной ветви реалистов считали, что общее, существуя реально, в то же время существует не отдельно от вещей, только в уме Бога, но и в самих вещах как форма этих вещей. Совершенно очевидно, что крайняя ветвь реализма примыкает к Платону, к платонизму, к учению Платона об идеях, пребывающих где-то в небесных областях, до вещей. Умеренная ветвь реализма, очевидно, примыкала к учению Аристотеля о формах. Формы существуют в самих вещах, а не отдельно от вещей. Вещь есть соединение формы с веществом.

В свою очередь, и номинализм разделялся на два крыла: крайние номиналисты утверждали, что общее вообще не существует — ни в самой действительности, ни даже в наших понятиях, а есть просто слово, имя; есть общие имена, но нет ни общих вещей, ни общих понятий. А умеренное крыло номинализма утверждало, что хотя общее не существует реально, но нельзя сказать, будто оно есть лишь имя. Общее существует в понятиях ума, так как в отдельных, единичных, единственно существующих, реальных вещах имеются черты сходства, и о сходном в различных вещах наш ум может образовывать понятия.

Впоследствии была сделана попытка примирить противоположность номинализма и реализма, и крупные схоласты XIII в. — Альберт Великий, Фома Аквинский — выдвигают учение, согласно которому общее имеет тройное существование. Во-первых, существует, как это утверждали крайние реалисты, до вещей в уме Бога, как его идеи, по которым Бог творит мир. Оно, во-вторых, существует в самих вещах, как формы этих вещей, так, как это утверждали умеренные реалисты, и оно, в-третьих, существует после вещей, в человеческом уме.

В истории средневековой философии и в истории логики, как она разрабатывалась в зарубежной философии, вследствие пренебрежения к философскому достоянию народов Востока, часто затушевывалась роль, какая в развитии этого учения о троичном способе существования общего принадлежала Авиценне.

В действительности не Альберт Великий был инициатором этого учения о троичном способе существования общего до вещей, в вещах и после вещей. Эту идею впервые вводит в обиход философской мысли Авиценна. Правда, это учение было намечено уже предшественником Авиценны — аль-Фараби, но в полном своем виде его развил именно Авиценна. Свою точку зрения, согласно которой общее существует в отдельных вещах и сказывается о многих вещах, Авиценна доказывал, противопоставляя ее своим противникам — платоникам. И именно он, которого прекрасно знали зарубежные западные схоласты XIII в., был для них в этом вопросе учителем и образцом.

Теперь об учении Авиценны о категориях, о суждениях и о выводах.

Вопрос о категориях Авиценна рассматривает вместе с вопросом об определениях. Категорию субстанции, которая была первой категорией, рассматривавшейся в системе категорий Аристотеля, Авиценна понимал в близком к Аристотелю смысле. Он начал с понятия рода, утверждал, что это возможное понятие, из которого выделяется, как действительность, видообразующие различия.

Носителем, вместилищем, субстратом всех прочих определений является субстанция. В конечном счете все прочие определения восходят к ней. Как таковая, субстанция не способна иметь какую бы то ни было степень бытия. Нельзя сказать, что субстанции в одном месте имеется больше, чем в другом, что субстанция в одном месте обладает большей реальностью, чем в другом.

Учение Аристотеля о категории субстанции Авиценна излагает и разрабатывает, сближая ее с аристотелевским учением об отношении между материей и формой. Как вы помните, у Аристотеля материя определялась, во-первых, как лишение формы, отсутствие формы и, во-вторых, как возможность

соединения вещества с формой. Медь есть отсутствие формы шара, лишение формы шара, но та же медь есть возможность соединения вещества меди с формой шара, и в соответствии с этим форма определялась у Аристотеля как действительность того, возможностью чего является материя.

Итак, для материи, по Аристотелю, характерны два момента: *отсутствие*, лишение формы и *возможность* соединения с формой. Это аристотелевское понятие отсутствия, лишения Авиценна стремится излагать так, чтобы избежать, насколько это возможно, отождествления лишения с видообразующим различием. Всякое видообразующее различие, по его мысли, происходит от формы, а лишение это не есть форма. Поэтому, например, смертность — это не видообразующее различие.

Перейдем к рассмотрению того, как Авиценна трактовал категории количества и качества. И здесь для него характерна тенденция противопоставлять свое понимание количества и качества платоновско-пифагорейскому пониманию. Согласно взгляду платоников, количество или непрерывно (пределом непрерывности является точка), или дискретно, отдельно. Пределом дискретности, отдельности является единица.

Количество — и непрерывное, и дискретное — платоники и пифагорейцы считали началом, образующим категорию сущность. Авиценна подробно доказывает, что количество есть акциденция, свойство, так как единичность, характеризующая субстанцию, когда мы говорим, что субстанция есть единое бытие, сказывается о субстанции не в качестве ее видообразующего различия; не будучи видообразующим различием, количество сказывается о субстанции лишь в качестве того, что ее сопровождает. Субстанция первее качества, ибо количество есть ее свойство, ее акциденция. И в соответствии с этим Авиценна толкует числа, которые происходят от единицы, только как акциденцию, свойство субстанции.

Тот же взгляд он развивает и в отношении категории качества. Качество — это тоже лишь акциденция субстанции, ее свойство. Оно не выражает какую-то самостоятельную сущность, которая не возникает и не исчезает в существах, наде-

ленных субстанциальностью. Авиценна опровергает противоположный взгляд, выводя вытекающие из него обстоятельства.

Если качества, рассуждает он, — суть субстанции, то они должны были бы быть или телесными, или бестелесными, но, по убеждению Авиценны, невозможно ни то, ни другое. Качество не может рассматриваться как бестелесная субстанция и, следовательно, оно есть только ее свойство.

Таковы наиболее существенные и оригинальные идеи Авиценны в вопросах, относящихся к категориям. Перейдем к характеристике его учения о суждении.

Здесь прежде всего обращает на себя внимание учение Авиценны о четырех видах качества суждения. В современной логике мы различаем два вида качества суждений — утвердительность и отрицательность. Авиценна различает четыре вида качества суждений, при этом интересно, что эти четыре вида у него получаются в отношении к фактическому содержанию высказываемого. А именно: во-первых, суждение может быть суждением, высказывающим существование того, что есть на самом деле; во-вторых, суждение может высказывать несуществование того, что есть на самом деле; в-третьих, суждение может высказывать существование того, чего нет в действительности; и, в-четвертых, суждение может высказывать несуществование того, чего нет. Так, получаются четыре разновидности суждения по качеству — они различаются в зависимости от отношения содержания высказывания к фактической действительности.

Это интересно потому, что из этой классификации вы видите, какое громадное значение для Авиценны имеет сопоставление наших суждений с самой действительностью, отношение того, что нами утверждается или отрицается, к тому, что в самой действительности существует или не существует.

Есть у Авиценны оригинальная тонкая мысль, относящаяся также к вопросу о количестве суждения. Он понимает слова «всякое» и «ни одно», предшествующие субъекту в общих суждениях «Всякое S не есть P », «Ни одно S не есть P », как простые слова, выражающие только то, что нечто, само по себе *частное*, понимается в качестве *всеобщего*.

Интересно, далее, учение Авиценны об условных и разделительных суждениях. Здесь он высказал взгляд, что в условных и разделительных суждениях связь мыслей, по существу, одинакова; напротив, в копулятивных суждениях, по разъяснению Авиценны, мы имеем не единую связь мыслей, а только механический агрегат, или соединение, суждений.

Как понимать ту идею, что в условном и разделительном суждениях связь мыслей единая? Условное суждение может быть выражено в такой форме: «Если есть *А*, то есть *Б*». Это — та же связь мыслей, которая выражается следующим суждением: «Или не-*Б*, или *А*». В первом случае эта связь представляет собой суждение условное, во втором случае та связь представляет собой суждение разделительное. Таким образом, в условном и разделительном суждениях мы по существу имеем единую связь мыслей. Эту связь можно представить формулой: «Если есть *А*, то есть *Б*», а можно ее представить формулой: «Или не-*Б*, или *А*».

У Авиценны имеются обстоятельные комментарии к «Аналитикам» Аристотеля — к «Первой аналитике» и ко «Второй аналитике». В этих комментариях он не только излагает учение Аристотеля о силлогизме и доказательстве, но развивает и собственные оригинальные взгляды или, по крайней мере, усиливает, подчеркивает некоторые стороны этого учения Аристотеля. Так, согласно Авиценне, ни силлогизмы, ни посылки не должны считаться материей заключения (выводного суждения), ни заключение не должно считаться материей для посылок, но посылки являются только материей для всякого силлогизма, понимаемого как единая связь мыслей.

В вопросе о категорическом суждении Авиценна развивает взгляд, согласно которому в таком суждении только простое высказывание типа «*А* сказывается о всяком *Б*». Наоборот, суждение типа «Все, что есть *Б*, есть *А*» он рассматривает уже как сложное, а именно как условное суждение «Если есть *Б*, то есть *А*». В соответствии с этим, по мысли Авиценны, суждение типа «*А* не сказывается ни об одном *Б*» дает разделительную форму суждения: «Или *А*, или *Б*». Выразив таким образом категорические посылки в форме условных суждений,

он располагает их по трем фигурам силлогизма. При этом он допускает соединение или сочетание посылок категорических с условными, называя такие силлогизмы «сочетаниями». Эти сочетания некоторые средневековые логики рассматривали как новое дополнение к учению Аристотеля.

В комментариях Авиценны ко «Второй аналитике» обращает на себя внимание, подробное развитие мысли о связи между Второй и Первой «Аналитиками». «Первая аналитика» посвящена теории умозаключения, «Вторая» — теории доказательства. Авиценна (это делает ему честь как логику) обратил внимание на глубокую связь между обеими «Аналитиками». Он понимал, что Аристотель рассматривает логику главным образом как учение о доказательстве, учение же о силлогизме играет у него роль предпосылки учения о доказательстве.

Чрезвычайно важны также разъяснения Авиценны о роли среднего термина. Здесь он подчеркивает мысль, которая была уже ясно выражена и обоснована Аристотелем, — мысль о том, что в основе среднего термина лежит причинность. Это — то понимание логической природы силлогизма, которое отражает материалистические тенденции логики аристотелевской и которое было совершенно утрачено в Новое время, когда идеалистические комментаторы и идеалистические историки логики игнорировали связь теории умозаключения Аристотеля с материалистическими тенденциями его теории познания и, в частности, игнорировали связь среднего термина с пониманием причинного отношения как лежащего в основе силлогистической связи терминов.

На этом я закончу характеристику учения Авиценны и перехожу к развитию логики в XVII–XVIII вв. Этому важному разделу истории логики будет посвящен ряд следующих лекций.

* * *

Мы начнем с родоначальника материализма Нового времени — Фрэнсиса Бэкона. Но прежде чем приступить к детальной характеристике его учения, я должен обратить ваше внимание на глубокую связь, существующую между попытками реформировать логику, сделанными в XVII в. Бэконом в Англии,

а во Франции Декартом, с одной стороны, и изменениями, происшедшими в области специальных наук о природе и в области наук математических, с другой, на изменения опиралась логическая мысль новаторов логики XVII в.

Как наука, логика всегда находилась в тесной связи с научным мышлением, отражая его уровень. И это не удивительно. Логика как наука описывает, обобщает и объясняет те формы логического мышления, которые практикуются в науке данного времени. Задачей всякого изложения истории логики является полный охват всех тех логических форм мышления, которые вошли в практику соответствующего периода научной мысли. Но не все формы логического мышления вошли в науку одновременно и сразу. Мысль последовательно овладевала этими формами, в зависимости от необходимости их практического применения, а практическое применение форм мышления всегда стояло в зависимости от уровня развития техники, т. е. от логической и методологической разработки специальных наук — математических, физико-химических, биологических, общественных, исторических.

Уже логика Аристотеля была вовсе не абстрактным логическим учением, оторванным от современных ему специальных наук. И о каком отрыве могла быть речь в то время, в IV в. до н. э., когда не было философии, отдельной от наук, и не было наук, отделенных от философии?

Аристотель — одновременно и философ, и научный исследователь, не только прокладывавший новые пути в уже существовавшем до него знании, но впервые создавший сам несколько новых отраслей исследования. Достаточно напомнить, что он был основателем учения об органической природе.

Те формы определения, деления, классификации, те отношения рода к виду и вида к роду, те формы силлогизма и доказательства, какие рассматриваются в его «Аналитиках», были обобщением логических форм мышления, какими уже пользовались современные Аристотелю математика, биология, теория литературы и теория искусства красноречия, учение о государстве и об обществе. Логика Аристотеля есть обобщение форм определения, классификации, ограничения, обобщения

понятий, силлогизмов, способов доказательства, уже вошедших в обиход научной мысли.

Но этой же зависимостью логического учения Аристотеля от уровня современной ему науки объясняются и его недостатки логики, его пробелы.

Теснейшая связь логики Аристотеля с современным ему знанием обуславливает не только ее достижения, но и ее ограниченность. Эта ограниченность обуславливается ограниченностью античной науки.

Ограниченность античной науки и философии состоит прежде всего в ее созерцательном характере. Созерцательность этого мышления коренится в общественных отношениях античного общества. Античный способ производства не мог содействовать развитию эксперимента, всегда находящегося в непосредственной зависимости от успехов техники. В обществе, где производительный труд лежал на плечах рабов, не было стимула для развития техники, а там, где техника не развивается, нет и возможностей для интенсивного развития эксперимента.

Древние греки были великолепными наблюдателями природы и выдвинули ряд гениальных естественно-научных гипотез. Однако их наблюдение не приводило к экспериментам, а их гипотезы оставались умозрительными.

Блестящим примером, подтверждающим справедливость сказанного, является возникновение в конце V и в начале IV вв. до н. э. ряда замечательных физических гипотез о строении вещества. Это — материалистические гипотезы Эмпедокла, Анаксагора и атомистов Левкиппа и Демокрита.

Развитие науки поставило вопрос о строении вещества. Но отсутствие эксперимента делало невозможной проверку догадок о строении вещества, возникавших у крупных мыслителей этого времени. Этим объясняется почти одновременное появление большого количества различных по своему содержанию гипотез. Вопрос был поставлен, но технических экспериментальных средств для его решения, для проверки возникающих догадок еще не было.

Этот умозрительный характер естественно-научного мышления древних греков нашел свое отражение и в философии.

Даже величайший материалист античного мира Демокрит, так же как и его продолжатель и последователь Эпикур, являлись представителем материализма созерцательного, а не действенного. Для Демокрита высшая задача знания заключалась в том, чтобы правильно постигнуть ускользающую от непосредственного восприятия и наблюдения материальную природу вещей. Даже Эпикур, который высшим разделом философии считает этику — учение о практическом поведении человека и который полагал, что этика может быть научно разработана только на основе физики, отказался от решения вопроса относительно механизма наблюдаемых в природе явлений, и это только потому, что кроме созерцания другого способа познания в его распоряжении не было: не было возможности проверить различные гипотезы. Этим объясняется знаменитое учение Эпикура о равносильности и равноценности в глазах философа всех возможных объяснений наблюдаемых в природе явлений. Можно объяснить, например, затмение Солнца тем, что темная Луна проходит между нами и Солнцем и закрывает от нас солнечный свет. Можно объяснить фазы Луны тем, что темная шаровидная Луна последовательно занимает ряд позиций по отношению к Земле, дающих эффект лунных фаз, а можно это объяснить нарастанием и убыванием самой Луны. И с точки зрения Эпикура, хотя истинна лишь какая-нибудь одна гипотеза, все они одинаково приемлемы, лишь бы в них не было никакой мистики, никаких допущений сверхъестественных существ, лишь бы эти объяснения не стояли в противоречии с основным, материалистическим мировоззрением.

С нашей современной точки зрения это совершенно неудовлетворительная позиция. Мы вовсе не считаем, что по каждому серьезному вопросу науки одинаково допустимы всевозможные гипотезы, лишь бы они имели характер естественно-научных предположений. Мы считаем необходимым довести исследование каждого вопроса до единственно возможного, истинного решения. А Эпикур признавал равносильными все гипотезы по данному вопросу. Не потому ли, что он был агностик? Ничуть не нет. Эпикур знал, что по каждому вопросу науки есть лишь один истинный ответ. Но Эпикур — представитель

материализма *созерцательного*, не располагающего экспериментальными средствами проверки различных гипотез; а если нет средств проверить их, то естественно, что, с точки зрения Эпикура, надо ограничиться признанием того, что единственным условием, которое мы можем предъявить к гипотезе — это отсутствие в ней противоречия по отношению к общим основам материалистического мировоззрения, отсутствие в ней мистических, религиозных, идеалистических элементов.

Если мы обратимся к Аристотелю — крупнейшему мыслителю, ученому, логичу античного мира, то и здесь мы найдем то же самое. С одной стороны, Аристотель великолепно, материалистически доказывает развитие нашего знания из ощущений, из опыта, а в теории ощущения доказывает независимое от нашего сознания существование объекта или предмета ощущений. Это — материалистическая сторона, материалистическая суть теории познания, логики Аристотеля. А с другой стороны, тот же Аристотель доказывает, что высшие аксиомы нашего знания не могут быть выведены из опыта, из ощущений, что они имеют умозрительный характер.

Откуда эта непоследовательность, откуда эта идеалистическая струя, врывающаяся в материалистическое по своей основе учение Аристотеля о знании? Эта струя объясняется тем, что во времена Аристотеля не знали материальной практики как критерия истинности нашего знания и поэтому не могли объяснить, как возникают аксиомы. Аксиомы казались такими истинами, которые просто усматриваются созерцательно — постигаются нашим умом, а не представляют собой, как это мы теперь знаем, результата того, что отложилось в нашем мышлении в результате многотысячелетнего опыта, материальной практики человека. Созерцательность античного мышления и здесь кладет предел достижениям логической, теоретико-познавательной мысли Аристотеля.

Если теперь мы сопоставим античную науку с развитием знания, начиная с середины XV в. и, в особенности, в течение XVI и первой половины XVII вв., то обнаружим существенное различие. Для ряда передовых европейских стран XVI в. был временем, когда в оболочке, в форме старого феодального

общества рождалось общество капиталистическое, возникли капиталистический способ производства и обусловленные им новые общественные отношения. Капиталистический способ производства по самому своему существу требует гораздо более высокого уровня научных знаний, развития опирающихся на эксперимент, на практическую проверку возникающих в нашем уме догадок о причинных связях между явлениями природы. Этот способ производства не может развиваться без известных успехов механики, физики, химии — неорганической, органической и т. д. В XVI в. этот процесс только начинался, но результаты его сказались уже в философии, теории познания и логики.

Классики марксизма-ленинизма в своих работах неоднократно показывали, что научный прогресс в гораздо большей степени объясняется теми запросами, какие предъявлялись развивающейся науке со стороны практики, со стороны развивающейся промышленности, развивающегося хозяйства, чем постановками вопросов, не зависящих от практических нужд и вытекающих из самостоятельного развития научного исследования. Основатели марксизма показали, что, например, развитие военного дела, военной промышленности всегда было большим стимулом для постановки и решения ряда теоретических, научных задач, и как раз тот период, который мы рассматриваем, дает этому блестящее подтверждение.

Развитие артиллерийского дела вызвало к жизни, породило необходимость исследования кривой, по которой летит снаряд (тогда говорили — ядро) из жерла пушки, а исследование этих кривых дало толчок, весьма важный и интересный, для развития математики, подготовило возникновение таких ее отраслей, как аналитическая геометрия и анализ.

Далее, развитие торговли расширившейся вследствие возникшего капиталистического способа производства, эра открытия новых материков и новых стран, эпоха великих географических открытий, захват передовыми западноевропейскими государствами колоний и начало хищнического ограбления и эксплуатации колониальных стран (что приносило огромные прибыли таким государствам, как Испания, Португалия, Голландия

и Англия) — все это тоже имело своей предпосылкой ряд научных и технических усовершенствований и успехов в области морских путей сообщения, в деле кораблестроения и кораблевождения. Этим были обусловлены не только успехи в развитии механики, физики, но и таких наук, как, например, астрономия. Астрономия в своих успехах определялась всегда двумя основными практическими запросами: потребностью усовершенствования и упорядочения календаря, времяисчисления, с одной стороны, и потребностью точного определения географических координат кораблей или караванов кораблей, находящихся в открытом море, с другой стороны. В те времена, в конце XV — начале XVI вв. не было другого средства для определения местонахождения кораблей, кроме астрономических таблиц, содержавших предвычисленные положения планет на небесном своде. Так как планеты быстро изменяют свое положение между звездами и находятся к нам гораздо ближе, чем звезды, то в зависимости от местонахождения корабля в открытом море можно установить связь между положением планет и географическими координатами судна. Поэтому ни одна сколько-нибудь крупная экспедиция того времени в отдаленные страны (а в то время плавание по океану продолжалось в течение ряда месяцев; достаточно вспомнить, что первое кругосветное путешествие было совершено Магелланом в течение трех лет) не обходилось без того, чтобы на борту головного судна не находился специально рекомендованный астроном, обязанностью которого было определять положение каравана на географической карте. Но для того чтобы эти определения были точны, надо было, чтобы таблицы, содержавшие предвычисленные положения планет, были точны, а этого как раз и не было, таблицы были еще неудовлетворительны.

Вот почему в это время в астрономии — под давлением практических запросов самой жизни — поднимается и ряд принципиальных вопросов, которые в своем дальнейшем развитии должны были привести к глубокому изменению и даже революционному перевороту во всем астрономическом мировоззрении; ибо осознание несовершенства старой астрономии и, в частности, основывавшихся на мировоззрении Птолемея

и Аристотеля таблиц привело к пересмотру самых устоев астрономического мировоззрения, и около середины XVI в. Коперник заканчивает свой гениальный труд, который нанес мощный удар геоцентрической системе и на ее место поставил систему гелиоцентрическую.

Если мы теперь ближе присмотримся к тому, как развивалась наука в отдельных передовых странах Европы этого периода, то обнаружится, что экспериментальная наука развивалась интенсивно в Англии XVI в. Наблюдение, эксперимент здесь достигли высокого уровня развития, и на рубеже XVI–XVII вв., в 1600 г., знаменитый физик Джильберт выпускает книгу о магните, которая, кроме специально физических учений, содержала в себе важные формулировки, представляющие интерес для логики, теории познания и методологии. В этом сочинении была впервые точно сформулирована мысль о значении эксперимента, количественного измерения и определения в науках о природе.

Параллельно с этим развитием науки, опиравшейся на наблюдения и открытия, шло развитие математики. Математика тоже в то время развивалась под давлением практических потребностей жизни. Интересно, что, например, теория конических сечений, которая была с замечательной для своего времени точностью и совершенством разработана античными математиками, оставалась без практического применения и без дальнейшего развития в течение всех Средних веков — до тех пор пока развитие баллистики, с одной стороны, и развитие астрономии, с другой стороны, не вызвали к жизни исследований, сделавших актуальной и теорию конических сечений.

Важным толчком при разработке методов, приближавших к интегрированию, была работа Кеплера «О стереометрии винных бочек». Работа эта вызвана чисто практическими запросами. Вы улыбаетесь, слушая этот рассказ, но здесь как раз и выступает эта тесная глубокая связь между развитием науки и развитием практики. Подлинное определение точного объема винной бочки предполагает владение методом интегрирования, и Кеплер дал важный толчок в этом направлении, хотя не ему,

а Ньютону и Лейбницу принадлежит открытие интегрального исчисления.

Перейдем к вопросу о том, какие изменения в логике должны были произвести охарактеризованные мною успехи науки, опиравшиеся на эксперимент, а не только на наблюдения. Дело в том, что развитие эксперимента в науках о природе сделало возможной широкую постановку вопроса о причинной связи между явлениями.

И античная наука высоко ценила причинное объяснение. Демокрит говорил, что за одно правильное причинное объяснение он готов отдать богатства персидского царя. Аристотель сам свое учение построил, учитывая связь среднего термина с причинным отношением, и причинное объяснение ценил чрезвычайно высоко. Но одно дело — понимание роли причинной связи, а другое дело — обладание практическими средствами, дающими возможность проверить возникающую в уме догадку о причинной связи между явлениями природы. Средством этим может быть только эксперимент.

Неудивительно поэтому, что античная логика остановилась у порога учения о тех логических формах, посредством которых осуществляется познание причинных отношений и обобщение, основывающееся на знании причинных связей между явлениями природы. Поэтому теория индукции у Аристотеля не могла получить сколько-нибудь обстоятельной разработки, и самые важные формы и виды индуктивного обобщения Аристотелем не могли быть найдены по той простой причине, что он не видел этих форм в практике научного мышления своего времени. Аристотель объяснял существующие формы логического мышления, но не мог объяснить тех, которых не было в практике мышления его эпохи.

К исходу XVI и началу XVII вв. наука достигла уже больших успехов в разработке методики изучения причинной связи и в практике форм обобщения, опирающихся на познание причинных отношений. Первым философом и логиком, отразившим эти успехи науки в логической теории, был Фрэнсис Бэкон.

Я так подробно остановился на явлениях научного прогресса, обусловивших характер логики Бэкона, потому что для правильного понимания истории логики эта связь ее с наукой имеет исключительно важное значение. Бэкон был не только логиком, он был прежде всего крупнейшим мыслителем-материалистом, родоначальником материализма Нового времени. Для него характерно изменение самого взгляда на задачи научного знания. Если античная наука и философия видели высшую задачу науки в том, чтобы теоретически, созерцательно объяснить действительность, то Бэкон высшую задачу научного знания видел не в теории, как таковой, не в созерцательном постижении действительности, а в сообщаемой наукой способности овладеть силами природы, подчинять силы природы власти человека. Это был принципиально новый взгляд на задачи научного знания.

Поэтому исторической вехой, отмечающей переход от античности и Средних веков к Новому времени, Бэкон считал эпоху великих технических изобретений и обусловленный ими прогресс человека в практических искусствах.

Среди признаков, писал он в главном своем сочинении, нет более верного и ясного, чем принесенные плоды, ибо плоды и практические изобретения суть как бы поручитель и свидетель истинности философии. Из всех философских учений греков и из частных наук, происходящих из этих учений, писал Бэкон, на протяжении стольких веков едва ли можно привести хотя бы один опыт, который облегчал бы и улучшал положение людей и который действительно можно было бы приписать умозрениям и учениям философии.

Событиями, составляющими эпоху в развитии общества, Бэкон считал три великих изобретения: в военном деле — изобретение пороха и обусловленное им развитие огнестрельного оружия; в мореходстве — изобретение компаса; и в науке и в просвещении — изобретение книгопечатания.

Бэкон настаивал на том, что новая наука должна отличаться от науки античной и средневековой тем, что в ней изобретение будет уже не случайным, не случайной удачей или находкой того или иного изобретателя, а будет методически обоснованным

и систематически добываемым открытием на основе нового взгляда на самую науку и научное знание. Случай, который до сих пор главенствовал в изобретении, должен уступить место заранее обдуманному и опирающемуся на знание намерению. Бэкон говорил, что три названные им открытия коренным образом изменили человеческую жизнь. Какое различие, восклицает он, между человеческой жизнью в какой-нибудь образованной стране Европы и жизнью в какой-нибудь дикой и суровой стране Новой Индии! Ни в чем это не сказывается так ясно, как в изобретении пороха, компаса и книгопечатания. Эти три открытия изменили состояние науки, военного дела, мореплавания, и за ними последовали бесчисленные реформы. Никакая власть, никакая секта (он понимает религию), никакая звезда (под «звездой» он понимает модную в то время астрологию) не имели большего могущества и не производили большего влияния, чем механические вещи — результат этих открытий.

Но если, таким образом, задача науки заключается в том, чтобы подчинить природу власти человека, а не в созерцательном постижении отвлеченной истины, то достигается эта задача по Бэкону лишь при условии, что изобретение будет опираться на знание *истинное*. Только истинное, соответствующее действительности познание причин и действий дает человеку в руки изобретение, способное изменить человеческую жизнь. Поэтому, провозгласив верховной задачей знания задачу практическую, а не созерцательно-теоретическую, Бэкон тут же добавляет, что эта практическая задача может быть решена только на основе правильного теоретического познания.

Природа побеждается тем, что ей повинуются — таков знаменитый афоризм Бэкона.

Нельзя изменять человеческую жизнь, опираясь на мнимое или на ложное знание, — знание должно быть истинным.

Поэтому мы должны отвергнуть, как ложные, попытки ряда современных англо-американских философов-прагматистов провозгласить Бэкона своим идейным родоначальником.

Прагматисты не раз заявляли, что их философия, сущность которой состоит в утверждении, что критерием познания

является способность наших понятий практически служить человеку, ведет свое начало от Бэкона. В действительности же учение Бэкона о практическом назначении знания от учения современных англо-американских прагматистов отделяет пропасть. Для них вопрос о том, истинно или неистинно наше понятие, наше суждение — вопрос праздный. Дело не в том, соответствуют ли наши понятия действительности, а в том, способны ли эти понятия помогать нам жить. При этом под словами «мы», «нам» разумеется в последнем счете класс капиталистов, а не все общество в целом. Поэтому учение англо-американского прагматизма в экономике и теории познания представляет собой род субъективного идеализма и агностицизма, или принципиально отрицающего способность нашего ума и мышления постигнуть действительность такой, какова она есть, или признающего, что всякое наше постижение должно оцениваться только в меру его практической полезности для тех, кто это познание развивает.

Наоборот, Бэкон подчеркивает, что знание и практическая способность человека совпадают, ибо незнание причин устраняет результат. Природа побеждается только подчинением ей, и то, что в созерцании представляется причиной, в действии представляется правилом. Поэтому Бэкон строго осуждает тех близоруких эмпириков, которые преждевременно, с неуместной торопливостью устремлялись на какое-нибудь заранее намеченное практическое приложение и не проверяли истинности тех понятий, тех знаний, на которых их практические усилия основываются.

Поэтому же Бэкон различает два вида опытов: есть опыты, говорит он, «плодоносные», тут же на месте дающие практический полезный результат, и есть опыты «светоносные», они не дают немедленного, непосредственного практически полезного результата, но они, светоносные опыты, с точки зрения Бэкона, гораздо важнее опытов плодоносных, так как благодаря светоносным опытам мы познаем причинную связь между явлениями, а без познания причинной связи мы не можем обращать наше знание на практическую пользу. Надежду на дальнейшее движение науки вперед, писал Бэкон, только тогда

можно хорошо обосновать, когда естественная история получит и соберет многочисленные опыты, которые сами по себе не приносят пользы, не содействуют открытию причин и аксиом. Эти опыты, говорил он, мы называем «светоносными», в отличие от «плодоносных» потому, что они содержат в себе замечательную силу и способность, а именно: они никогда не обманывают и не разочаровывают. Ибо приложенные не к тому, чтобы осуществить какое-либо дело, а для того, чтобы открыть в чем-нибудь естественные причины, они, каков бы ни был их исход, равным образом удовлетворяют стремление к познанию, так как означают конец вопроса.

Поэтому свой метод Бэкон характеризует следующим образом. Наш путь и наш метод, говорил он, состоит в следующем: мы извлекаем не практику из практики и опыты из опытов, как это делают эмпирики, а извлекаем причины и аксиомы из практики и опытов, а из причин и аксиом снова переходим к практике и опыту.

Другими словами, Бэкон представляет себе путь знания в виде восхождения от практики и опыта к аксиомам и затем нисхождения вновь к практике и опыту.

Но если это так, то возникает вопрос: не дошел ли Бэкон в этих своих соображениях до той точки зрения, на которой в теории познания мы стоим в настоящее время, когда говорим, что познание начинается с живого созерцания, поднимается к абстрактным понятиям и возвращается вновь к практике? Нет, до такой точки зрения Бэкон не дошел и не мог дойти. Дело в том, что самое понятие практики Бэкон в высшей степени ограничил. Под практическим отношением человека к окружающей его действительности Бэкон понимал только техническое наступление человека на природу, не более. Ему даже в голову не могла прийти мысль, что под практикой нужно разумеать не только практику технического эксперимента, не только практику экспериментальную, не только практику техническую и технологическую, но также и прежде всего революционную практику общественного человека, изменяющую мир общественных отношений. До такого понимания практики не мог возвыситься ни один из философов до Маркса, и здесь —

граница, определяющая ограниченный характер философии и мышления Бэкона при всех огромных заслугах, которые ему принадлежат как основателю материализма в Новой философии, как философу, пытавшемуся преодолеть созерцательность античного и средневекового мышления.

Есть принципиальная граница, отделяющая все, что было сделано в домарксистской философии по вопросу о значении практики для знания, от того, что принес диалектический и исторический материализм Маркса и Энгельса.



Учение Бэкона об индукции

Лекция, читанная 12 ноября 1952 года

В предыдущей лекции я изложил основные черты учения Фрэнсиса Бэкона о знании, те черты, которыми теория познания этого философа отличается от теории познания всех предшествовавших ему философских учений.

Вы уже знаете, что Бэкон сделал первую в истории философии Нового времени попытку преодолеть созерцательность знания, характерную как для античной, так и для схоластической мысли — мысли феодального общества. В знании Бэкон видит силу, покоряющую природу. В то же время он разъясняет, что покорить природу человек может, только если он обладает действительным знанием. Тем самым, как я показал в прошлой лекции, позиция Бэкона принципиально противоположна позициям современных идеалистов, англо-американских прагматистов, которые без всякого на то основания рассматривают Бэкона в качестве родоначальника собственной теории познания.

Я показал далее, что хотя верховной задачей знания Бэкон провозгласил задачу практическую — покорение природы власти человека, — его следует также отличать и от позднейших буржуазных утилитаристов, этих близоруких эмпириков, которые полагают, будто ценность всякого знания должна измеряться непосредственными практическими выгодами или результатами познания.

Бэкон считал оправданным то знание, которое приводит к практическому овладению природой, но он хорошо понимал,

что нельзя к каждому исследованию, к каждому действию мысли предъявлять требование, чтобы это исследование *тут же, сразу, немедленно, в данный момент* дало тот или иной ощутимый практический результат. Есть исследования настолько сложные, что до поры до времени они практического результата еще не дают. Этот практический результат обнаружится лишь впоследствии, и он будет оправданием всех предшествующих ему исследований. Но все же должно пройти некоторое время для того, чтобы результат мог быть получен. А что еще важнее, для получения практически ценных результатов необходимо обладать истинным знанием *причин* явлений природы. Такое же знание предполагает зачастую исследование, не дающее немедленно практического результата.

К этому сводится смысл того различения двух видов опытов, которое приводил Бэкон и которое было изложено мною в прошлой лекции: есть опыты «плодоносные» и есть опыты «светоносные», говорил Бэкон. «Плодоносные» опыты — это те, которые дают непосредственный практический результат, «светоносные» опыты — это опыты, которые тоже дают практический результат, но не непосредственно, а опосредовано — в силу того, что проливают свет на причинные связи явлений природы.

Сегодня я приступаю к характеристике собственно логического учения Бэкона.

Бэкона в логике интересовали прежде всего те операции мышления, которые приводят к установлению *причин* явлений природы. Саму же причинную связь Бэкон понимал материалистически. Его логическое учение опиралось на материалистическое философское мировоззрение. Лозунгом его логики было обращение к самим вещам, а не к словам, какими вещи обозначаются, и даже не к понятиям о самих вещах. Мы должны ввести людей, писал Бэкон, в подробности вещей так, чтобы они отказались от всяких понятий и начали обращаться с самими вещами. Что это значит — отказаться от всяких понятий? Это значит отказаться от всяких *предвзятых* понятий, не опирающихся на анализ, на исследование самих вещей. Это значит, другими словами, усомниться в достоверности всего

предшествующего знания как знания, не имеющего своей задачей обращение к фактам.

Отсюда — требование Бэкона: подвергнуть сомнению все то, что до сих пор в предшествующей схоластической науке и философии считалось истинным знанием. Впоследствии мы с тем же требованием встретимся у Декарта.

У Бэкона, так же как и у Декарта, требование предварительного сомнения в истинности всего того, что считалось истинным предшествующей наукой и философией, отнюдь не было тезисом агностицизма — учения, принципиально отвергающего возможность получения достоверного, истинного знания действительности. Бэконовское сомнение есть только *предварительный прием*. Бэкон сомневается не для того, чтобы отказаться от мысли о возможности постигнуть истину, а для того, чтобы на место знания, необоснованного или недостаточно обоснованного, на место знания недостоверного поставить знание обоснованное и достоверное.

Тем самым мы приходим к выводу, что бэконовское сомнение следует принципиально отличать от позднейшего агностицизма, распространившегося в идеалистической философии, начиная с середины XVIII в. Провести это различие тем более необходимо, что как раз в Англии, в той стране, где родился и действовал Бэкон, впоследствии возникают классические учения агностицизма, в том числе учение Юма, которое Энгельс в книге «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» охарактеризовал как учение — наряду с учением Канта, — являющееся образцом агностицизма.

Бэкон не агностик. Наоборот, он исходит из глубочайшего убеждения в том, что истинные причинные связи явлений природы могут быть постигнуты, но этого нельзя сделать на прежних путях развития науки и философии; их не добыть с помощью прежней логики.

Отсюда, во-первых, требование предварительного сомнения, а во-вторых, критика предшествующей схоластической логики. В центре этой критики находится силлогизм. Силлогизм состоит из посылок, которые являются суждениями. Суждения состоят из понятий. Понятия, входящие в посылки

силлогизма, представляют собой продукт слишком поверхностного, поспешного обобщения. Это понятия, которые добыты не путем методического исследования — при их образовании наша мысль совершает необоснованный скачок. Но если понятия, лежащие в основе посылок, недостоверны, то недостоверны и заключения. А потому силлогизм как логическая форма мышления ставится Бэконом под сомнение.

Современная Бэкону наука, как он ее понимал, имеет своей задачей истинное познание причин: она способна вооружить нас средствами для покорения природы власти человека; она может опираться на новую логическую форму умозаключения, в которой недостатки прежнего силлогизма — чересчур поспешный переход к обобщениям — заменяются методическим, последовательным, обоснованным движением мысли, приводящем к достоверному обобщению. Такой формой Бэкон признал *индукцию*.

Бэкон критикует те формы индукции, какие были известны античной логике. Античная индукция, а также индукция, известная схоластической логике, основывается, согласно Бэкону, на простом перечислении единичных случаев, подтверждающих обобщение и игнорирующем случаи, противоречащие обобщению. Такой способ обобщения Бэкон считает ребяческим и, разумеется, неспособным привести к подлинно достоверному обобщению. Этот способ обобщения Бэкон назвал *индукцией через простое перечисление, в котором не встречается противоречащего случая*.

Античная теория индукции не обращала достаточного внимания на важность того, чтобы при индуктивных обобщениях учитывались случаи, противоречащие выводу. Она опиралась почти исключительно на случаи, подтверждающие индуктивное обобщение. Бэкон считал это основным пороком старой индукции и стремился противопоставить античному и средневековому пониманию индуктивного обобщения собственную, новую теорию индукции, которая принимает во внимание не только случаи, подтверждающие обобщение, но и случаи, ему противоречащие, что ограждает нашу мысль от слишком поспешных, необоснованных заключений, входящих в противоречие

с действительностью. Бэкон требует обобщений достоверных, обоснованных.

Бэконовская логика, в центре которой стоит теория индукции, в качестве своей посылки имеет исследование *аналитической* деятельности ума. Условием истинного познания реальности Бэкон считал анализ, разложение сложного факта или явления на элементарные составные части. И это не случайно.

Энгельс показал, что в возникновении науки Нового времени, восходящей в своих истоках к середине XV в., необходимым этапом был этап аналитического мышления, аналитического расчленения изучаемых сложных явлений на их простые составные части. Этим Энгельс объясняет и то обстоятельство, что в первое столетие развития науки Нового времени господствующим методом мышления оказался метод метафизический. Привычка аналитически расчленять предмет на составные части, которые существуют как бы рядом одна с другой, независимо одна от другой, изолированно, вне всеобщей связи, породила метафизический способ мышления. Ведь первая черта диалектики, как противоположности метафизике¹⁾, состоит как раз в усмотрении всеобщей связи и всеобщей зависимости явлений, а на первых ступенях развития науки Нового времени в качестве первостепенной задачи выдвигалась обратная задача — расчленение сложного на части, понимаемые и рассматриваемые вне их взаимной связи.

Вот почему Энгельс говорил, что именно Бэкон (а после Бэкона — Локк) был тем философом, который перенес метафизический метод мышления, стихийно сложившийся в ходе развития естественных наук начиная с середины XV в., в философию и закрепил его там в виде метафизического способа мышления.

Вот как сам Бэкон отзывается о значении анализа для познания истинной природы вещей: «Мы строим в человеческом

¹⁾ Здесь В. Ф. Асмус имеет в виду изложение основ диалектического и исторического материализма, данное в главе IV «краткого курса» «Истории ВКП (б)». Авторство философского параграфа этой главы приписывается И. В. Сталину.

разуме, — говорит он в афоризме 124 части I „Нового Органона“, — образец мира таким, каким он оказывается, а не таким, как подскажет каждому его мышление. Но это невозможно осуществить иначе, как рассеканием мира и прилежнейшим его анатомированием»²⁾.

Здесь не случайно речь идет о «рассекании», об «анатомировании». «Итак, — пишет он в другом месте — в афоризме VII части II „Нового Органона“, — необходимо разделение и разложение тел...»³⁾

Но выдвигая перед современной ему наукой требование анализа, анатомирования, рассечения, Бэкон понимает анализ широко — не только как *непосредственное физическое* рассечение сложного тела на составные части или элементы. Он понимает роль, какая в этом анализе принадлежит абстрагирующему мышлению. Он показывает, что этот анализ осуществляется не только и даже не столько путем прямого непосредственного физического рассечения сложного тела на составные части, сколько посредством разложения, совершаемого в уме посредством научной абстракции. Бэкон писал: «...необходимо рассечение и разложение тел, конечно, не огнем, но посредством размышления и истинной индукции с помощью опытов, а также посредством сравнения с другими телами и сведения к простым природам и их формам, сходящимся и слагающимся в сложном»⁴⁾.

Эта логическая природа анализа, как его понимал Бэкон, состоит в его логическом учении в самой тесной, непосредственной связи с его теорией индукции, с тем, что для нее

²⁾ Франсис Бэкон Веруламский. Новый Органон / Ред. и вступит. ст. Г. Тымянского. Пер. С. Красильщикова. Л.: Соцэкгиз, 1935. С. 186–187. В. Ф. Асмус пользовался именно этим переводом. В другом издании сочинений Ф. Бэкона (Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. 2-е изд., испр. и доп. М., 1978) перевод этого высказывания несколько изменен (ср. с. 74). Стоит заметить, что цитируемый В. Ф. Асмусом перевод главной философской книги Ф. Бэкона был выпущен «Ленинградским институтом философии, литературы, лингвистики и истории» (ЛИФЛИ) в серии «Классики философии».

³⁾ Там же. С. 205. В издании 1978 г. — с. 86.

⁴⁾ Там же. Здесь и далее в издании 1935 г. вместо «индукции» говорится о «наведении». В издании 1978 г. *наведение* заменено *индукцией*.

наиболее показательной чертой является принцип отбрасывания в явлениях, в телах всего того, что не может быть формой, обуславливающей свойства, наблюдаемые нами в телах.

В другом месте, повторив снова о том, что разложение и расчленение природы следует совершать не огнем, но разумом, Бэкон добавляет: «Поэтому первая работа истинной индукции есть *отбрасывание* или *исключение* отдельных природ, которые не встречаются в каком-либо примере, где присутствует данная природа, или встречаются в каком-либо примере, где отсутствует данная природа, или встречаются растущими в каком-либо примере, где данная природа убывает, или убывают, когда данная природа растет»⁵⁾.

В дальнейшем я подробно охарактеризую индукцию Бэкона и покажу, что в его учении об истинной научной индукции имеется уже зародыш (причем развитый на основе материализма, а не идеализма и агностицизма) учения об индуктивных методах исследования. Это самое интересное в теории индукции, развитой Бэконом.

Здесь надо перейти к характеристике учения Бэкона о формах. Понятие *формы* чрезвычайно важно в философии и логике Бэкона, но вместе с тем оно (надо признать это со всей определенностью) — одно из наименее ясных понятий бэконовской философии. Бэкону не удалось добиться свободного от противоречий, от неясностей определения того, что он разумел под формой.

В афоризме 4 части II «Нового Органона» мы находим следующее разъяснение понятия формы: «...Форма, — пишет Бэкон, — какой-либо природы такова, что когда она установлена, то и данная природа неизменно за ней следует. Итак, Форма постоянно пребывает, когда пребывает и эта природа, она ее вполне утверждает и во всем присуща ей. Но эта же Форма такова, что, когда она удалена, то и данная природа неизменно исчезает»⁶⁾.

⁵⁾ Франсис Бэкон Веруламский. Новый Органон С. 234. В издании 1978 г. — с. 109.

⁶⁾ Там же. С. 200. В издании 1978 г. — с. 82.

Я поясню эту мысль на примере, которым пользуется сам Бэкон.

Что такое форма теплоты? — спрашивает Бэкон и отвечает: форма теплоты есть род движения. Там, где этот род движения налицо, имеется всегда и теплота, там, где этот род движения отсутствует, отсутствует и теплота. При наличии формы всегда будет налицо и обусловленная этой формой простая природа. Там, где нет формы, нет и соответствующей, обусловленной ею простой природы. Итак, продолжает Бэкон, форма «постоянно отсутствует, когда отсутствует эта природа, постоянно удерживает ее и только ей присуща. Наконец, истинная Форма такова, что она выводит данную природу из источника какой-либо сущности...». Значит, истинная форма теплоты будет такой, какая выводит данную простую природу — теплоту из источника какой-либо сущности, которая пребывает во многом и, как говорят, более известна в природе, чем самая форма. Итак, наше требование и предписание относительно истинной и совершенной аксиомы знания состоят в том, чтобы была «открыта другая природа, которая могла бы быть превращена в данную природу, но была бы, однако, ограничением более известной природы наподобие истинного рода».

Прошу обратить внимание на то, что Бэкон не говорит (а это было бы гораздо проще, и его мысль тогда была бы гораздо определенной), что форма — это причина *свойства* вещей. Он не говорит, что определенный род движения есть причина того физического явления, которое мы называем теплотой. Нет, он называет теплоту в данном примере «простой природой», форму называет «другой природой», которой эта простая природа обусловлена. Этого мало, в «Новом Органоне» и в другом своем основном сочинении «О достоинстве и росте наук»⁷⁾ Бэкон определяет форму как *закон*. Он разъясняет, что когда мы говорим о формах, мы понимаем под этим не что иное как те законы и определения чистого действия, которые создают какую-либо простую природу, как, например, теплоту, свет, вес,

⁷⁾ Заглавие этого сочинения Бэкона в издании 1978 г. (т. 1) передано как «О достоинстве и преумножении наук».

во всех возможных материях и воспринимающих эти материи предметах. Итак, поясняет он, одно и то же есть форма тепла или форма света и закон тепла или закон света.

Из сказанного видно, что у Бэкона мы обнаружили два оттенка понятия формы. Во-первых, форма есть природа, которой обусловлена другая простая природа; при этом форма есть природа, вытекающая из какой-либо сущности, ограничением которой эта форма является. Во-вторых, форма понимается и как закон простой природы, этой формой обуславливаемой.

Сведение в одно целое понятия формы, свободное от неясностей и двусмысленностей с учетом тех различных оттенков значения слова «форма», которое мы обнаружили у Бэкона, затруднительно. Может быть, отчасти это объясняется афористической формой изложения Бэкона. Он писал свои сочинения не в форме рассуждения, последовательно развивающегося и систематически охватывающего все вопросы данной темы, а в форме отдельных афоризмов. Афористичность придает его изложению известную отрывочность. И благодаря афористической форме остается недоработанной связь используемых им некоторых важных основных понятий. Как бы то ни было, но окончательной ясности в понимании формы у Бэкона мы не находим.

После этих предварительных замечаний приступим к рассмотрению центрального учения логики Бэкона — его *теории индукции*.

В индукции Бэкон видит метод, общий для всех наук: для этики, для политики, для логики, так же как и для естественных наук. Вообще Бэкон резко подчеркивает единство науки, несмотря на обособление ее специальных областей. Полное обособление специальных наук обрекло бы науку, полагал он, на бесплодие.

В чем следует искать единую общую основу в различных науках? Ответ на этот вопрос, который Бэкон дал в двух своих основных произведениях, оказывается одинаковым: в «Новом Органоне» он доказывает, что великой матерью всех наук является естествознание. В сочинении же «О достоинстве и росте наук» этим названием — «мать науки» отмечена та наука, которая

содержит в себе общие основные положения всех отдельных наук. Бэкон называет ее, следуя аристотелевской традиции, первой философией. Такая наука — первая философия — еще не развита, хотя она могла бы иметь большое значение, так как система таких общих основоположений и доставляет доказательство существенного единства природы во всех ее проявлениях.

В «Новом Органоне» и в сочинении «О достоинстве и росте наук» Бэкон формулирует несколько таких основоположений, общих для специальных наук. Вот они:

Равные величины, прибавленные к величинам неравным, дадут величины неравные. Это первая общая для всех наук аксиома, или основоположение.

Второе общее для всех наук основоположение: что согласовывается с одним и тем же третьим, согласовывается между собой. Это, в сущности, формулировка аксиомы, согласно которой две величины, порознь равные третьей, равны между собой.

Третье основоположение: природа открывает себя, главным образом, в минимальных, наименьших, ускользающих от непосредственного чувственного восприятия частиц вещества, их движений, их свойств.

И, наконец, четвертое общее для всех наук положение: все изменяется, но при этом ничего не погибает.

Все это изложено в афоризмах части I «Нового Органона» и в части II сочинения «О достоинстве и росте наук».

Бэкон не обсуждает более подробным образом ни происхождение этих основоположений, ни их обоснование, но указывает, что эти четыре аксиомы представляют собой результат индукции.

Здесь, как нетрудно заметить, обнаруживается круг в его рассуждениях: с одной стороны, эти четыре основоположения являются для него предпосылками его индуктивного метода, а с другой стороны, оказывается, что эти основоположения представляют сами результат индукции, они и обосновывают возможность индукции; и сами добыты посредством индукции.

Основное отличие индукции Бэкона от индукции Аристотеля и схоластов было мною уже ранее охарактеризовано. Дополню: у Аристотеля и у схоластов метод индукции занимает чрезвычайно скромное место. У Бэкона же индукция рассматривается как почти единственно правильный метод, расширяемый почти на все знание. Это первое различие.

Второе различие состоит в том, что Бэкон не только придает индукции гораздо большее значение, чем то, которое ей придавала добэконовская логика — он иначе, чем Аристотель в своей логике, понимает логический характер индукции.

Я только что сказал, что индукция Бэкона отличается от добэконовской пониманием логического характера индуктивных умозаключений. Целью исследования природы Бэкон считает уяснение явлений, приводящее к знанию форм простых природ. В каждой вещи, полагал он, то, что мы называем формой ее простой природы, например форма теплоты, существует не изолированно от других природ той же самой вещи. Вещь есть сумма разнообразных природ. Поэтому, чтобы найти форму известной простой природы, надо в предмете выделить и исключить все то, что только случайно связано с этой простой природой, то, что не относится к ней. Если это исключение проведено методически и *полно*, то как результат должна получиться форма, т. е. та вытекающая из сущности предмета природа, которой обусловлена данная простая природа.

Однако мы не можем, по Бэкону, *реально, физически* исключить или отвлечь те принадлежности предмета, те его природы, которые не состоят в существенном отношении к данной простой природе. Мы не можем сделать этого потому, что в самом предмете все его природы существуют слитно, вместе, без реального разъединения, не изолированно.

Таким образом, мы можем идти только путем исключения всего того, что случайно для данной простой природы, а вместе с тем мы не можем достигнуть реального исключения, так как в предмете все его природы слиты вместе. Поэтому установление формы возможно *только как логический процесс отвлечения, логический процесс абстракции*. В этом процессе

те принадлежности предмета, те обстоятельства предмета, которые не имеют к исследуемой простой природе существенного отношения, выделяются только логически, в уме исследователя, в отвлечении, а все исследование ведет к выводу, что обстоятельства или принадлежности, оставшиеся не исключенными, и будут действительной формой данной простой природы.

Каким же образом можно провести подобное исследование? Бэкон рекомендует для его осуществления обзор фактов, основывающийся на двух положениях. Это, собственно говоря, не два, а одно и то же положение, но рассматриваемое с двух сторон.

По Бэкону, существует самое тесное отношение, самая тесная связь между формой и обусловленной ею простой природой. Где есть известная простая природа, там есть и ее форма. Это первое положение.

Из первого положения, согласно которому, где есть известная простая природа, там есть и ее форма, Бэкон выводит необходимость первого обзора. В этом обзоре должны быть собраны все предметы, которые имеют данную простую природу. Так как наличие данной простой природы предполагает, что непременно должна существовать и ее форма, то все эти предметы, очевидно, должны иметь эту форму. Но так как эти предметы разнообразны, а форма простой природы должна быть непременно для всех них одна и при этом должна быть для них одинакова, как одинакова и сама простая природа, получается, что все, чем предметы отличаются друг от друга, ни в коем случае не может быть формой этой простой природы, и все такие отличия должны быть безусловно исключены.

Схематически это можно представить так.

Мы составляем обзор, включая в него все те предметы, в которых исследуемая простая природа имеется налицо. Пусть этой простой природой, скажем, будет теплота. Где есть простая природа, там должна быть и ее форма. Но где же искать в предметах эту форму? Предметы сложны, каждый заключает в себе различные принадлежности, или обстоятельства. Часть этих обстоятельств во всех этих предметах будет одинаковой, часть —

различной. Например, во всех предметах будут одинаковыми обстоятельства: *a*, *b*, *c*, и в то же время другие обстоятельства будут различными.

Так как форма для простой природы теплоты должна быть одна и одинакова для всех случаев, ее проявления, очевидно, что все те принадлежности предметов, которыми эти предметы отличаются друг от друга, должны быть исключены как такие, среди которых эта форма не может быть найдена.

Что же осталось не исключенным? Принадлежности *a*, *b*, *c*, повторяющиеся во всех этих предметах, где имеется налицо данная простая природа. Значит, эту форму надо искать среди каких принадлежностей. Среди *a*, *b*, *c*.

Но мы еще не знаем, какова форма. Может быть, этой формой будет *a*, может быть, *b*, может быть *c*. Но во всяком случае искать эту форму надо не среди исключенных, а только среди *a*, *b* и *c*.

Такова идея или таков принцип первого обзора, который Бэкон считает необходимым для отыскания формы данной простой природы.

Среди этих оставшихся в результате операции исключения и сходных в различных пределах элементов, или принадлежностей, — а они могут быть более или менее многочисленными — мы должны искать форму данной простой природы. И хотя среди них непременно должна оказаться форма исследуемой простой природы, среди них могут быть и такие элементы, которые лишь случайно соединились с исследуемой простой природой.

Может быть, например, *b* только случайно соединилось с исследуемой простой природой *T*, а на деле не имеет к ней существенного отношения, какое существует между формой и обусловленной формой простой природой; поэтому, чтобы исключить эти случайные элементы, или принадлежности, нужно составить второй обзор. В этом втором обзоре должны быть собраны все те предметы, которые известными своими чертами или элементами, будут сходны с предметами первого обзора, но которые отличаются от них тем, что не имеют исследуемой простой природы.

Так как форма необходимо отсутствует там, где отсутствует сама производимая ею простая природа, получается, что все, что каждый из предметов второго обзора имеет сходного с предметом, который обладает исследуемой простой природой, не может иметь отношения к форме.

Поясню: предметы первого обзора характеризуются тем, что в них везде имеется налицо данная простая природа, форму которой мы ищем. А во втором обзоре мы собираем такие предметы, которые не имеют этой простой природы. В то же время они частично сходны с предметами из первого обзора.

Мысль Бэкона такова: где нет простой природы, форму которой мы ищем, там нет и самой формы.

Но в предметах второго обзора имеются те же самые элементы *b* и *c*, которые были и в предметах первого обзора. Там, где эта простая природа появилась, говорит Бэкон, эти элементы *b* и *c* не могут быть формой простой природы, они должны быть исключены.

Чего мы добились с помощью второго обзора по сравнению с первым? Первый обзор оставил нас в неизвестности, какой же из элементов *a*, *b*, *c* будет формой. Может быть *a*, может быть *b*, может быть *c*. Второй обзор ведет исследование дальше. Он показывает, что не только должны быть исключены те элементы, которые не могут быть формой простой природы *T*, но должны быть исключены и *b*, и *c*. Почему? Потому что в предметах второго обзора эти *b* и *c* были налицо, но в них не было простой природы, форму которой мы ищем, а следовательно, не может быть и самой формы. Значит, ни *b*, ни *c* не могут быть формой простой природы *T*. Этого мы еще не знали, пока у нас был только первый обзор, но узнали после того, как проанализировали предметы второго обзора. Исследование предметов из двух обзоров идет последовательно. Сначала мы исключаем одну группу элементов рассматриваемых предметов — группу элементов, среди которых форма простой природы не может быть найдена. Затем мы дополнительно исключаем еще целый ряд элементов. Какой вывод отсюда следует? Какой элемент будет формой простой природы *T*? Элемент *a* — тот, который остался в результате второго обзора не исключенным.

Таков принцип двойного обзора Бэкона. Другими словами, один обзор, первый, выделяет в разнообразных предметах, имеющих известную простую природу, все то, что в них есть сходного, следовательно, все то, в чем можно искать форму исследуемой природы, — элементы *a*, *b*, *c*. Второй обзор из всего этого сходного — *a*, *b*, *c* — выделяет все то, что в этих предметах не может считаться простой природой, и исключает *b* и *c*.

В результате этого повторного исключения должны обнаружиться те элементы предметов, которые всегда налицо в этих предметах, когда у них есть данная простая природа, и которые всегда отсутствуют, когда в них нет этой простой природы, т. е. должны обнаружиться элементы, которые могут принадлежать только форме исследуемой простой природы. Отсюда получается и определение самой формы.

Форма — это то, что имеют общего все предметы, обладающие данной простой природой, несмотря на различие между ними в остальных элементах, и вместе с тем это то, чего не имеет ни один предмет, не имеющий данной простой природы.

Но Бэкон не довольствуется таким исключением случайных элементов, элементов, среди которых не может быть найдена форма исследуемой простой природы. Для большей обоснованности исследования и его результата он вводит третий обзор.

В третьем обзоре должны быть собраны все предметы, где исследуемая простая природа, скажем, теплота, проявляется в различной степени. Она имеется налицо в каждом из предметов третьего обзора, но проявляется она в них в различной степени, в одних предметах больше, в других меньше. Этот обзор приводит к важному заключению, подтверждающему результаты первых двух обзоров.

Дело в том, что, по Бэкону, как вы уже знаете, форма простой природы и сама простая природа находятся в тесной связи между собой. В результате этой связи не только существование одного — простой природы — необходимо предполагает существование другого — формы, и не только отсутствие одного — простой природы — необходимо предполагает отсутствие другого — формы, но и степень одного, т. е. степень простой природы, всегда предполагает соответствующую степень формы.

Если вы собрали предметы, где известная простая природа присутствует, но присутствует в них не в одинаковой степени, и если мы знаем, что должно быть соответствие между степенью простого свойства и степенью обуславливающей его формы, то мы, очевидно, должны исследовать, какие же элементы предмета будут изменяться соответственно изменению простой природы, и именно среди этих изменяющихся элементов предметов третьего обзора мы должны искать форму данной простой природы.

Вот основные черты метода открытия форм простых природ.

Теперь посмотрим, в каком отношении эта теория находится к позднейшему учению об индуктивных методах исследования, как оно было сформулировано в наиболее полной и обстоятельной форме в английской логике первой половины XIX в. Джоном Стюартом Миллем в его «Системе логики».

В работах по истории логики и по теории логики можно не раз встретиться с мнением, согласно которому Бэкон был предшественником теории Милля, касающейся методов индуктивного исследования. Это мнение ошибочное, так как оно предполагает будто Милль в более совершенной форме развил то, что в форме элементарной, несовершенной, первоначальной было намечено Бэконом. В действительности отношение между методами индуктивного исследования Милля и научной индукцией Бэкона совершенно иное. Милль не продолжает и не развивает Бэкона, а искажает теорию индукции, перенося ее на почву собственного идеализма и агностицизма, восходящего к агностицизму Юма, а вовсе не к материалистической теории Бэкона.

Конечно, можно обнаружить сходство между методами индуктивного исследования Милля и только что охарактеризованными тремя обзорами Бэкона. Но это сходство доказывает только то, что Милль в своей логике заимствовал у Бэкона все то, что было рационального в теории индукции, что он обязан Бэкону рациональными сторонами своего учения об индуктивных методах. Все же остальное, что мы имеем у Милля, это отступление от Бэкона, это движение от материализма к идеализму, от глубокого убеждения Бэкона в способности

человеческого ума постигнуть объективные причинные связи вещей, как они существуют в самой природе, независимо от человеческого сознания, к учению агностицизма, которое не признает способности человеческого ума открыть в явлениях окружающего нас мира что бы то ни было, кроме закрепляемой привычкой и опытом ассоциативной связи явлений.

Вот в каком свете необходимо представлять отношение между индукцией Бэкона, основателя материализма в философии Нового времени, и теории научной индукции, разработанной Миллем.

После сказанного мы можем, не боясь впасть в заблуждение, охарактеризовать связь между Миллем и Бэконом, рассмотреть то общее, что есть в индуктивных методах Милля и в индукции Бэкона. Другими словами, можно установить, чем Милль в рациональном содержании своего учения о методах научного исследования обязан Бэкону.

Метод согласия или совпадения Милля, как нетрудно сообразить, представляет не что иное как по сути своей метод первого обзора Бэкона. В основе метода остатков, который у Милля есть метод промежуточный между методом согласия и методом различия, лежит вывод по второму обзору Бэкона. Метод сопутствующих изменений Милля, очевидно, основывается на третьем бэконовском обзоре.

Но есть у Бэкона и четвертый метод — метод различия; только его нельзя найти в этих трех обзорах, которые мною были охарактеризованы; его мы находим в учении Бэкона о так называемых прерогативных и преимущественных инстанциях или случаях.

Идея этих прерогативных инстанций состоит в следующем: Бэкон ставит перед собой задачу указать те особенные случаи, которые больше, чем какие бы то ни было другие способы могут помочь нам исключить, отделить в предмете случайное по отношению к исследуемой простой природе от того, что необходимо связано с ней и поэтому составляет ее форму.

Бэкон насчитывает целых 27 таких прерогативных инстанций, они очень неоднородны, некоторые из них никакого

интереса с точки зрения теории индукции не представляют, некоторые же очень важны и непосредственно дополняют изложенное учение Бэкона о трех обзорах.

Я изложу здесь только небольшую часть этих 27 прерогативных инстанций — те, которые имеют прямое отношение к бэконовской теории индукции.

Первые две прерогативные инстанции представляют собой случаи, способствующие наиболее достоверному решению задачи, какую выполняют бэконовские таблицы-обзоры. Это, во-первых, так называемые изолированные инстанции.

Кстати, по поводу терминологии Бэкона. Бэкон любил вводить в терминологию обозначения, представляющие собой образную характеристику того, о чем идет речь. Его мышление в высшей степени склонно к метафоре, к образу. Достаточно напомнить характеристику трех методов исследования, которая принадлежит Бэкону: метод рационалистический, или догматический, он сравнивает с деятельностью паука, который тклет из самого себя собственную паутину; метод эмпирический он сравнивает с работой муравья; и метод истинно научный он сравнивает с работой пчелы, которая, облетая разнообразные цветы, отовсюду собирает необходимые ей вещества, и в себе перерабатывает их.

Это — пример образности тех сравнений, уподоблений, терминологических обозначений, какими пользуется Бэкон. Недаром в свое время могла возникнуть (совершенно ошибочная) теория о тождестве Бэкона с Шекспиром. Было время, когда в истории английской литературы серьезно обсуждался вопрос, не является ли автором произведений, дошедших до нас под именем Шекспира, Бэкон. Это, конечно, не выдерживает ни малейшей критики. Но почему именно с Бэконом пытались отождествлять Шекспира? Основанием для этого был образный, яркий язык Бэкона. Бэкон — прекрасный философский писатель.

Я сделал это небольшое отступление для того, чтобы вы не удивлялись названиям инстанций, о которых пойдет речь. Иногда эти названия являются в высшей степени образными. Например, «изолированные» инстанции — это такие случаи, когда, с одной стороны, у двух предметов, совершенно

не сходных между собой во всех остальных отношениях, имеется и сходство. Сходство это заключается в том, что они оба имеют определенный общий им элемент; другой случай, когда у предметов, во всех других отношениях полностью сходных между собой, обнаруживается различие. Оно состоит в том, что один из этих предметов имеет исследуемую простую природу, а другой не имеет ее.

Очевидно, что первый случай относится к первому обзору, а второй случай относится ко второму обзору. Но в первом обзоре вопрос идет вообще о всех предметах, отличающихся между собой, но имеющих сходство в том отношении, что им принадлежит известная общая простая природа. В «изолированных» же инстанциях вопрос поставлен не только о предметах, вообще различающихся, но о предметах, различающихся между собой во всех отношениях, кроме одного — того, что они оба имеют исследуемую простую природу.

Вот этот случай, с точки зрения Бэкона, особенно важен, он особенно помогает исключению всего случайного. Все, чем различаются эти предметы, следовательно, все остальные элементы, все остальные черты, которыми характеризуются эти предметы, прямо исключаются при сравнении двух совершенно разнovidных предметов, так как, очевидно, эти элементы, эти черты не могут относиться к исследуемой простой природе.

И точно так же — для второго обзора берутся два предмета, не только вообще сходные, как это предполагается в этом обзоре, а сходные во всех других отношениях, кроме одного, — того, чем они отличаются друг от друга, — один имеет исследуемое свойство, исследуемую простую природу, а другой не имеет ее. Именно поэтому этот случай всего больше способствует исключению всего случайного.

Теперь рассмотрим другую прерогативную инстанцию, эта инстанция относится к третьему обзору. Она обнимает случаи, которые Бэкон на своем образном языке называет «странствующими». Это случаи, когда известная простая природа или возникает, или исчезает.

В третьем обзоре, как вы помните, предполагалось наблюдать предметы, отличающиеся друг от друга степенями

проявления исследуемой простой природы. В одном случае простая природа наблюдается в более интенсивной, в другом случае в менее интенсивной степени. В «странствующих» инстанциях берется предельный случай этого рода. Здесь рассматриваемые предметы отличаются друг от друга уже тем, что в одном простая природа наблюдается в более интенсивной степени, а в другом — в менее интенсивной. Различие здесь в том, что известной простой природы сначала вовсе нет, а потом она появляется, или, наоборот, сначала она имеется налицо, а затем исчезает. Так как, рассуждает Бэкон, форма должна появляться и исчезать вместе с появлением и исчезновением обусловленной ею простой природы, то в случае странствующих инстанций всего легче обнаружить форму исследуемой простой природы.

Эта инстанция имеет, по мнению Бэкона, не только то преимущество, что здесь исследователь видит, как перед ним возникает простая природа и, следовательно, может наблюдать, как появляется сама форма. Эта инстанция отличается от случаев, рассматриваемых в третьем обзоре, еще одним важным признаком. В третьем обзоре предполагалось, что предметы, которые отличаются один от другого степенью известной простой природы, существуют отдельно друг от друга. Наоборот, в этой странствующей инстанции при наблюдении возникновения простой природы и ее исчезновения присутствие и отсутствие природы наблюдается в том же самом предмете, а поэтому и связь между этими предметами и формой, которой обусловлены свойство или простая природа предметов, окажется наиболее очевидной для наблюдателя. Вот эта инстанция и представляет собой, в принципе, тот метод исследования причинной связи, который в логике Милля получил название метода различия.

Таким образом, Милль в том рациональном, что было в его логике, оказался обязанным Бэкону не только в учении о методе согласия, методе остатков и сопутствующих изменений, но также и в учении о методе различия.



От Фрэнсиса Бэкона — к Томасу Гоббсу

Лекция, читанная 14 ноября 1952 года

На прошлой лекции я познакомил вас с учением Фрэнсиса Бэкона об индукции. Вы уже знаете, что индуктивные методы мышления были в глазах Бэкона самым надежным средством достижения достоверных аксиом, опираясь на которые только и возможно проводить дедукцию. Особенность учения Бэкона об индукции заключается в том, что он не отдавал себе ясного отчета в только лишь вероятном, проблематическом значении тех индуктивных выводов и методов, которые он анализировал в своих работах. Бэкон видел в индукции средство достижения не вероятного, а вполне достоверного знания, и сама по себе эта мысль не может быть признана ложной, так как существуют условия, при которых, вообще говоря, вероятное индуктивное обобщение становится достоверным. Но поставить вопрос об условиях повышения степени вероятности индуктивного обобщения Бэкон не мог, так как в современной ему науке для этого отсутствовали необходимые предпосылки.

Замечу, что до сих пор теория индукции — одна из наименее разработанных частей логической теории. И сейчас точное выяснение условий, определяющих степень вероятности каждого вида индуктивного умозаключения, не установлено с той полнотой и той доказательностью, какой требует само существо логической науки, не просто описывающей формы

умозаключений, но объясняющей их и определяющей степень вероятности, или близости к достоверности, каждой формы умозаключений.

Рассматривая научную индукцию как приводящую к достоверным выводам Бэкон, как вы помните, разработал учение о трех обзорах, или таблицах, на основе которых происходит выяснение формы наблюдаемого в телах свойства или, как он говорил, простой природы.

Тот пример, которым пользовался Бэкон, иллюстрируя свою теорию индукции, хорошо обнаруживает ее материалистическую основу. Вся его теория строится на материалистическом понимании как природы самой вещи, так и отношения нашего знания к действительности.

Цель индукции — дать достоверное знание о формах простых природ. Простые природы, а также формы этих простых природ, согласно Бэкону, имеют материальную природу. Это движение материальных частиц, притом частиц, недоступных непосредственному восприятию. Бэкон говорит, что познание осуществляется главным образом через наименьшие материальные элементы, или частицы, тел.

Правда, эта сторона учения Бэкона мало им разработана. Форма для него, как вы знаете, это или материальные сущности тех простых природ, которые формой обуславливаются, или, как он выражается в других местах, закон этих простых природ, этих свойств.

Я уже обращал внимание в прошлой лекции на важную черту логического учения Бэкона: его теория индукции отличалась от индукции античных и средневековых мыслителей, взгляды которых восходили в основном к Аристотелю. Античная традиция видела в индуктивных обобщениях формы выводов, опирающиеся, главным образом, на те случаи, примеры, факты, которыми подтверждается индуктивное обобщение; но этим игнорировались те случаи, примеры, факты, которые отвергают обобщение, являются с ним несовместимыми.

Бэкон признал предшествующую ему индукцию ребяческой ступенью в развитии индуктивной теории. По его мнению, главное значение принадлежит тем случаям, или инстанциям,

которые противоречат обобщению. Достаточно встретить в опыте один такой случай, чтобы обобщение, основывающееся на случаях, его подтверждающих, рушится. Поэтому Бэкон называл предшествующую ему индукцию — индукцию через простое перечисление, в котором не встречается противоречащего случая, как я уже говорил, — индукцией детской, ребяческой. Он противопоставляет свою индукцию — как индукцию научную — ненаучной; сущность научной индукции он видел в методе последовательного, методического исключения в рассматриваемых предметах всех тех их элементов, которые не могут быть признаны формой исследуемого свойства или, точнее говоря, исследуемой простой природы.

Вы помните, в каком порядке ведутся эти обзоры.

Первый обзор собирает все предметы, которые характеризуются тем, что в каждом из них налицо та простая природа, то свойство, форму которого предстоит отыскать. Эти предметы, кроме того, таковы, что в них часть элементов является для всех них одинаковыми, общими; часть же элементов различна; так как, согласно основной предпосылке бэконовской теории индукции, форма должна быть одна для всех тех предметов, в которых обусловленная этой формой простая природа или свойство имеется налицо, Бэкон приходил к следующему заключению. Во-первых, в каждом предмете первого обзора непременно налицо должна быть форма, так как имеется налицо обусловленное формой свойство или обусловленная ею простая природа. Во-вторых, эта форма не может быть ни одним из тех элементов в предметах первого обзора, которыми эти предметы друг от друга различаются. Стало быть, искать форму можно только среди тех элементов, которые для всех предметов первого обзора будут общими. Хотя таких предметов должно быть несколько, первый обзор не доводит решение проблемы до конца. Он только отбрасывает множество черт или элементов из состава предметов первого обзора, — таких черт или элементов, среди которых форма исследуемого свойства не может быть найдена. Но вопрос еще остается до конца не выясненным. Мы получили в результате первого обзора ряда элементов, общих для всех

его предметов. Так как форма для всех предметов простой природы должна быть только одна, очевидно, что среди общих для всех предметов первого обзора элементов надо найти какой-то один, который и будет формой исследуемой простой природы.

Первый обзор не может указать нам, какой именно элемент из нескольких общих для всех предметов первого обзора будет формой. Для продвижения в решении этого вопроса надо приступить ко второму обзору.

В нем, как вы помните, собираются все те предметы, в которых нет исследуемого свойства, нет той простой природы, форму которой ищет исследователь. Часть элементов, или черт, предметов из первого обзора сходны с теми элементами в нем, которые остались неисключенными.

Дальше Бэкон рассуждает следующим образом.

Так как ни в одном предмете второго обзора нет той простой природы, форму которой мы ищем, стало быть, в этих предметах нет и самой формы; но поскольку часть элементов в предметах второго обзора совпадает с элементами предметов первого обзора (они при в первом обзоре оказались неисключенными), мы теперь имеем основание исключить и эти элементы, так как и они не могут быть формой исследуемого свойства. Ведь самого свойства в предметах второго обзора не оказалось.

Прошу рассмотреть эту схему.

Вот предметы первого обзора. Все они характеризуются тем, что в каждом из них имеется налицо некоторое свойство или некоторая простая природа. В этом предмете есть теплота, в этом предмете есть теплота и в этом есть теплота. Возникает вопрос: что является *формой* свойства теплоты?

Где есть свойство, т. е. простая природа, там, по Бэкону, должна быть форма свойства. Если во всех этих предметах находится простая природа, или свойство, теплоты, то во всех них должна быть и форма теплоты. Где же ее искать в этих предметах? Среди каких элементов этих предметов она может быть отыскана?

В этих предметах часть элементов общая — *a*, *b*, *c*, — в первом, втором и в третьем предметах. Другая часть свойств — *d* в первом, *e* во втором, *b* в третьем предмете — различны.

Напомню, что форма, согласно Бэкону, должна быть только одной для каждого свойства — в примере Бэкона для свойства теплоты; поэтому нужно среди всех этих элементов отыскать один-единственный, который может быть этой формой. Отсюда вывод, который делает Бэкон: из первого обзора должны быть вычеркнуты все те элементы каждого предмета, которыми эти предметы друг от друга различаются. Ведь форма должна быть только одна; она не может быть разной в разных предметах; поэтому все разные элементы исключаются.

Чего мы добились при помощи первого обзора? Во всех его предметах есть свойство теплоты, и во всех них имеются общие элементы: *a*, *b*, *c*. Форму нужно искать не среди элементов, которые в разных предметах оказываются разными, а только среди тех, которые во всех предметах будут одинаковыми; значит, ее надо искать среди *a*, *b*, *c*. Надо исследовать, какой же из элементов будет формой: *a*, или *b*, или *c*?

Первый обзор решение этого вопроса не может продлить далее. Второй обзор позволяет провести дальнейшее исключение элементов. В нем собираются все те предметы, которые характеризуются отсутствием теплоты, отсутствием простой природы, или свойства, форму которого мы ищем. Кроме того, в предметах второго обзора имеется часть свойств, которые у них являются общими с предметами первого обзора, — с теми элементами, которые остались неисключенными в предметах из первого обзора.

Бэкон рассуждает так.

Поскольку ни в одном предмете второго обзора не обнаружено свойство теплоты, форму которого мы искали в первом обзоре, то ни в одном предмете из второго обзора не должно быть формы теплоты. Но в предметах второго обзора может оказаться часть тех элементов, которые остались неисключенными в предметах первого обзора: *b* и *c*. Ни *b*, ни *c* не могут быть формой. Если бы они были формой, то обязательно было бы в наличии свойство теплоты, а его здесь нет; значит, нет и формы.

Стало быть, мы имеем право в процессе исключения пойти дальше. На первой ступени исследования мы исключили ряд элементов; остались неисключенными элементы *a*, *b*, *c*. Теперь мы исключим также элементы *c* и *b*, которые, как видно из второго обзора, не могут быть формой. Остается *a*; *a* и будет формой.

Рассуждая так, Бэкон приходит к заключению: формой теплоты является некоторый род движения.

Однако может случиться, что в результате второго обзора, после того как мы исключим все элементы из первого обзора, которые не могут быть формой, среди оставшихся в первом обзоре элементов, окажется, что не исключен не один только элемент, а больше. Тогда мы не получим окончательного достоверного ответа. Здесь на помощь приходит третий обзор. Он объединяет все предметы, которые в первом обзоре характеризуются наличием данного свойства, но при этом данное свойство, или простая природа, проявляется не в одинаковой степени.

Отсюда вывод: если простая природа, или свойство, форму которого мы ищем, проявляется во всех предметах не в одинаковой степени, то и форма в этих предметах должна присутствовать тоже не в одинаковой степени. Мы должны посмотреть, какие элементы предметов будут изменяться по своей степени, и тот элемент предмета, который будет изменяться в своей степени соответственно с изменением степени самого свойства, будет, очевидно, формой исследуемого свойства.

К этим трем обзорам Бэкон присоединил рассмотрение особых случаев, подтверждающих сделанное обобщение. Это преимущественно случаи прерогативных инстанций.

В изложении содержания теории индукции Бэкон, казалось бы, стремится вытеснить силлогизм, признанный им неплодотворным для развития науки. Он расширяет область применения индукции, но его логика не может быть причислена к тому типу логических учений, который появился во второй половине XIX в. и который Энгельс характеризовал как «всеиндуктивизм».

Всеиндуктивисты, эти близорукие эмпирики, оторвавшиеся в своей философии от естественнонаучных исследований,

полагали, будто бы на место логики дедукции должна быть поставлена, в качестве единственно способной привести к ценным, научно обоснованным выводам, логика индукции. Бэкон в этом смысле всеиндуктивистом не был. Правда, он чрезвычайно расширил область применения индукции, но, во-первых, признал силлогизм вполне уместным и целесообразным орудием мышления или формой мышления в науках и искусствах, которые он называет популярными, другим словом, — в элементарных операциях мышления; во вторых, как можно судить по некоторым местам «Нового Органона» и сочинения «О достоинстве и росте наук», Бэкон представлял себе возможность особого класса выводов, близких по своей логической природе к силлогизму, но не тождественных с ним. Он указывал, что в математических рассуждениях встречаются подобные выводы. Но поскольку в том же самом месте, где он говорит об умозаклечениях, применяемых в математике, он бранит силлогизм, и дает ему отрицательную характеристику как средству научного исследования, — получается, что под этими применяющимися в математике выводами, в которых используется третий термин, он разумел не силлогизм, а некоторую форму дедуктивного умозаклечения, лишь близкую к силлогизму.

Я считаю вполне вероятной догадку Каринского, который в курсе лекций по истории философии¹⁾, говоря о теории познания и логике Бэкона, выдвинул предположение, что такой формой математических выводов были выводы типа: $a = b$; $b = c$; следовательно, $a = c$. Эта догадка, по-видимому, соответствует действительности. Но Бэкон не оставил подробных разъяснений по этому вопросу.

Если эта догадка справедлива, то надо признать, что Бэкон различал три типа выводов: во-первых, выводы научной индукции, во-вторых, силлогистические выводы; в третьих, выводы, применяемые в математике и характеризующиеся наличием третьего термина, но не совпадающие с силлогистическими.

¹⁾ В. Ф. Асмус имеет в виду «Лекции по Древней и Новой философии», выпущенные выдающимся русским философским логиком Михаилом Ивановичем Каринским (1840–1917) в последний период его творческой деятельности.

Сам Бэкон не оставил даже примера, который мог бы сделать ясной его мысль в вопросе о существовании особого типа умозаключений, дедуктивных по характеру, но несколько отличающихся от силлогистических.

На этом я закончу характеристику бэконовской логики и перехожу к логическому учению продолжателя бэконовского материализма, но совершенно уклонившегося от Бэкона в логике, — к характеристике взглядов Томаса Гоббса.

* * *

Логические идеи Т. Гоббса недостаточно подробно и глубоко освещаются в работах по истории логики, и об этом следует пожалеть, так как Гоббс — чрезвычайно интересный во всех отношениях философ, не только в отношении своей теории познания, но и в отношении логики в специальном смысле этого понятия.

Гоббс был несколько отодвинут в тень следующим крупным английским философом, гораздо более популярным, чем Гоббс, и получившим гораздо более широкую известность. Этим философом был Джон Локк.

Гоббс писал чрезвычайно сжато, и сжатость его философского стиля порой скрадывала интересные, тонкие и оригинальные черты его логического мышления. Локк, напротив, писал чрезвычайно обстоятельно, многословно и популярно. Книга Локка «Опыты о человеческом разуме»²⁾ получила широкое распространение. После 1690 г. она была переведена на многие языки: французский, латинский, впоследствии — на немецкий, и как-то затмила собой вклад Гоббса в историю логики.

Так же как у Бэкона, логическая теория Гоббса не отделена от философских и теоретико-познавательных предпосылок,

²⁾ Ко времени, когда В. Ф. читал эти лекции, «Опыты» Локка существовали в русском переводе А. Н. Савина (1898). Этот перевод лег в основу публикации 1960 г. в составе «Избранных произведений» английского философа (М., 1960). В трехтомных «Сочинениях» Локка, где этот труд помещен в томе 1, название этого труда передано как «Опыт о человеческом разумении».

которые вторгаются в содержание его логического учения и обуславливают многие его черты. Наиболее характерная черта взглядов Гоббса — это его номинализм, касающийся не только гносеологии, но и онтологии — учения о бытии. Гоббс, по словам Маркса, был систематизатором бэконовского материализма, но он систематизировал бэконовский материализм в направлении, отклоняющемся от точки зрения Бэкона. У Гоббса материализм приобретает характер резко выраженного механистического материализма.

Познакомлю вас — в очень сжатом изложении — с основными предпосылками философии, психологии и теории познания Гоббса.

По Гоббсу, мир представляет собой неразрывное, бесконечно делимое материальное бытие. Все тела, заполняющие мировое пространство, образованы, по Гоббсу, движением. Все материальные качества тел и все происходящие в них изменения также сводятся в конечном счете к движению. Гоббс отрицает при этом реальность или возможность пустого пространства, т. е. пространства ничем не заполненного, такого, что в нем не происходят никакие процессы, совершающиеся во времени; он отрицает реальность тех чувственных качеств, которые воспринимаются нами посредством органов чувств, — качеств зрительных, слуховых, обонятельных и т. п. Он утверждает, что все чувственные качества представляют собой призраки воображения. Таким же воображаемым призраком было для Гоббса пустое, не заполненное материей и лишенное тел пространство. Таким же призраком воображения он считал и время, в котором ничто не течет, не происходит никакого события, не совершается никакого процесса.

Все движения происходят в природе по механическим законам и передаются от тела к телу посредством толчков. Здесь Гоббс стоит на точке зрения, общей у него с механистической физикой Декарта. Декарт учил, что движение передается от тела к соседнему телу толчком, и то же утверждает Гоббс. Под влиянием толчка в теле возникает усилие. Если оно не задерживается противоположным усилием, то приходит в движение. Последнее Гоббс рассматривает как действие двух факторов: тела

двигающего и тела движимого; субъекта деятельного и субъекта страдательного. Если мы станем рассматривать действие по отношению к будущему, то такое действие будет, по Гоббсу, силой. Сила — это действие, рассматриваемое по отношению к будущему.

Каждое движение есть продукт двух сил: силы действительной и страдательной. Эти силы всегда даны вместе как части целой силы или, по выражению Гоббса, как части целой причины. Усилия, о которых я сказал, представляют, по Гоббсу, также род движения. Движение происходит в один момент времени и на длину одной точки, т. е. такого протяжения, которое по своей минимальности не должно браться в расчет. Усилия и движение распространяются в материи во всех ее частях во все стороны без конца; они входят в самые различные взаимоотношения между собой. Сами по себе усилия по своей минимальности не могут быть восприняты, но, слагаясь, складываясь в какой-то итог, они становятся заметными и воспринимаются тогда нами в виде движений. Интересно, что при изучении движения, думал Гоббс, величину тел можно игнорировать и можно изображать тела точками, движения — линиями, а законы движения тел — геометрическими образами.

Движения и усилия, по Гоббсу, — единственные реальные факторы. Все, что реально существует, сводится к движениям тел и к усилиям, возникающим в телах. К движениям и усилиям сводится также душевная жизнь как животных (высших, по крайней мере), так и человека.

Душевная жизнь рассматривается Гоббсом как совокупность субъективных призраков ощущения. Эти призрачные явления сопровождаются реальными усилиями и реальными движениями тел. Гоббс называет эти субъективные призраки тенями и говорит, что они возникают в мозгу и в сердце, но не оказывают на них никакого влияния.

Люди и животные, по Гоббсу, представляют собою более или менее сложные механизмы. Все их действия без исключения определяются внешними воздействиями, которые они получают из окружающей материальной среды — вследствие происходящих в ней движений.

При этом, однако, Гоббс различал механизмы неодушевленные и механизмы одушевленные. У одушевленных механизмов есть особые органы, при помощи которых в этих организмах сохраняются прежние впечатления. Одушевленный механизм обладает способностью сравнения новых впечатлений с прежними впечатлениями, а также может осознавать свои впечатления.

Условием различения вещей Гоббс считал деятельность сравнения; в свою очередь, различение есть условие сознания. Отсюда Гоббс сделал ряд материалистических выводов, а именно: он отрицал существование особой нематериальной субстанции, такой как субстанция души. В этом он коренным образом противоположен Декарту, который, наряду с признанием телесной или протяженной субстанции, утверждал существование субстанции мыслящей, духовной. Единственная субстанция, по Гоббсу, — это тела.

Далее Гоббс делает вывод о том, что вера в Бога есть только продукт человеческого воображения; в самой природе этой вере не соответствует никакой действительный объект или предмет.

Таким образом теоретически Гоббс стоит на позициях атеизма, хотя практически он считал религию необходимой в целях политических, государственных — для сдерживания и управления народными массами. Гоббс был идеологом абсолютизма, неограниченной, сильной, централизованной монархической власти.

Вот эти положения подводят нас к учению Гоббса о человеке, к психологии, к теории познания и к логике. Перехожу к учению Гоббса о человеке и, в частности, к учению его о познании.

Человек есть, по Гоббсу, тело, обладающее естественными телесными и душевными силами. Душевные силы бывают познавательными и деятельными. Я оставляю в стороне анализ деятельных сил, буду говорить о познавательных.

Познание осуществляется, по Гоббсу, посредством идей. Я должен обратить ваше внимание на то, что в английской философской терминологии слово «идея» имеет значение, отличающееся от того, в каком это слово применяется в русском или в немецком языках. В русском языке идея — это мысль, понятие, руководящий замысел, принцип. В английской психологической и логической терминологии слово «идея» означает

и чувственное восприятие, и представление, и понятие, причем для философов XVII–XVIII вв. характерно как раз то, что термин «идея» они часто применяли в смысле чувственного восприятия или представления. Поэтому из положения Гоббса, что познание осуществляется посредством идей, конечно, нельзя сделать вывод, будто Гоббс был в теории познания рационалистом, будто он недооценивал роль чувственного восприятия и ощущения в познании.

Идеи составляют, по Гоббсу, область, в известной степени независимую от объективного мира. В чем же выражается относительная независимость идей от материального, внешнего мира? Внешние тела, по Гоббсу, могут возникать, могут уничтожаться, точнее говоря, могут переходить из одних форм в другие. Это возникновение и уничтожение происходит совершенно независимо от того, имеем ли мы какие-нибудь идеи об этих внешних телах или не имеем. Здесь Гоббс четко формулирует тезис материализма: признание объективного существования вещей материального мира, независимого от человеческого сознания, от мышления. Возникшие идеи о каких-либо внешних телах могут существовать в нас и независимо от того, продолжают ли существовать тела, которыми эти идеи были в нас порождены, или нет. Я могу удержать в своей памяти мысль о теле даже в то время, когда само это тело перестало уже существовать или перешло в другую форму существования.

Гоббс ставил вопросы об источниках идей и о способе их образования в нашем уме. Единственным источником идей — так отвечает он на первый вопрос — являются внешние чувства. Гоббс — самый решительный противник учения рационалистов о существовании каких-то прирожденных человеческому уму, априорных, независящих от чувственного опыта идей.

Против теории врожденных идей он выдвигает следующее возражение: если бы рационалисты были правы, если бы прирожденными были идея Бога, идея нашей души, то этот факт находился бы в непременном противоречии с другим хорошо нам известным фактом, который состоит в том, что во время глубокого сна, при условии, что люди не видят в это время никаких сновидений, они не воспринимают никаких идей. Если

это так, если во время глубокого сна жизнь идей в нас временно прерывается, то это, по Гоббсу, является доказательством того, что идеи не могут быть прирождены нашему уму. Прирожденная идея всегда была бы налицо в поле нашего сознания, а если из поля сознания на некоторое время выпадают все идеи, то, стало быть, никаких прирожденных идей не существует.

Иметь идеи мы можем только о телах и все идеи тел, если не в целом, то по крайней мере в своих элементах возникают из внешних чувств. Гоббс отвергает учение рационалистов, будто идеи могут постигаться нашим умом *прямо, непосредственно, интуитивно*, без участия тела. Если бы в тот момент, когда мы воспринимаем какое-нибудь тело, мы воспринимали бы и самый акт нашего восприятия, если бы в то время, как я гляжу на эту папку и воспринимаю ее, я воспринимал бы и самый акт моего восприятия, то в таком случае, по Гоббсу, я непременно должен был бы воспринимать и то, что я воспринимаю. И тогда получилось бы следующее: я воспринимаю предмет, я воспринимаю то, что я воспринимаю предмет, я воспринимаю то, что я воспринимаю то, что я воспринимаю предмет, и так без конца. Поэтому никакого познания об акте нашего восприятия быть не может.

Всякое познание душевных процессов возможно только через такие идеи, которые порождаются в нас телами. Без идей, вызванных телами, не может быть никакого познания тех душевных процессов, к которым сводятся восприятия.

Внешние чувства составляют источник не только первоначальных идей, но и всего нашего познания без исключения. Никакой человек, говорит Гоббс в «Левиафане», не имеет в своем воображении больше света, чем тот свет, какой мы получили в то или другое время посредством внешних чувств³⁾.

³⁾ «Левиафан» — философское и главное социально-политическое сочинение Томаса Гоббса. Русский перевод: Гоббс Т. Левиафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. [М.]: Соцэкгиз, 1936. На с. 50 мы читаем, что «человеческий ум не имеет никакого другого движения кроме ощущения, представления и связи представлений, хотя при помощи речи и метода эти способности могут быть развиты до такой высоты, чтобы отличить людей от всех других живых существ». И в другом месте: «Свет человеческого ума — это вразумительные слова, предварительно однако очищенные от всякой

В «Левиафане» он пишет, что души простых людей можно сравнить с чистой бумагой. Очень часто это сравнение души человека с листом неисписанной бумаги, на которой только опыт внешних чувств начинает впервые что-то начертывать, — очень часто эту формулировку Гоббса приписывают Локку, забывая при этом, что именно Гоббс подсказал Локку эту мысль и что мысль эта восходит в конечном счете к учению Аристотеля: в уме нет ничего такого, чего раньше не было бы в нашем ощущении. Эта формула Аристотеля была взята позднейшей схоластикой («ничего нет в уме, чего бы раньше не было в ощущении»). Однако Аристотель к этому прибавлял, что высшие аксиомы нашего знания не могут быть получены из ощущений. Таким образом, Аристотель непоследовательно проводил тезис о происхождении всего нашего знания из внешних чувств. Гоббс же, в отличие от Аристотеля, от логиков-схоластиков и от рационалистов развивал эту точку зрения вполне последовательно.

Идеи, возникающие в нас, зависят от характера порождающих их движений. Так, колебание эфира порождает идеи света, цвета, колебания воздуха порождают идею звука. Свет, цвет, звуки, которые нами непосредственно ощущаются, Гоббс рассматривает, как субъективные знаки объективных движений, принадлежащих объективным же телам.

Все силы тел беспрерывно изменяются, и только одно свойство неотделимо от тела и может быть найдено всегда в любом теле, независимо от всех происходящих в нем изменений, это свойство — протяженность. Каждое тело занимает известную часть пространства, обладает свойством протяженности. Протяженной величине соответствует идея пространства, которую мы представляем в своем воображении.

После того как в результате воздействия извне мы получили определенные идеи, мы можем иметь эти идеи и в отсутствие тех свойств, которыми эти идеи когда-то были в нас порождены.

При этом мы можем получать идеи отсутствующих вещей или посредством воображения, или посредством воспоминания.

Воображение Гоббс определяет как способность человеческого ума представить отсутствующие вещи в качестве присутствующих. Иногда воображение есть прямое продолжение чувственного восприятия вещей. Сюда Гоббс относит так называемые отрицательные образы.

Если мы попытаемся короткое время глядеть на Солнце, а затем направить глаза на какую-нибудь точку в небе, то в поле зрения возникает отрицательный — не светло-желтый, а зеленоватый образ Солнца, и это — отрицательный его образ. Геометрическая фигура этого образа доказывает, что воображение является прямым продолжением чувственного восприятия вещей.

Воображение дает нам идеи отсутствующих вещей, идеи, которые когда-то были нами получены, в то время как самые вещи уже исчезли. Также идеи удерживаются и сохраняются посредством воспоминания. Воспоминание Гоббс определяет как способность человека воображать вещи повторно, и притом не просто воображать, а воображать с сознанием, что эти вещи когда-то были нами восприняты.

Прежние вещи вспоминаются не сами по себе, иногда воспоминание возникает как бы по вызову идей со стороны других идей, вместе с которыми образовалась прочная связь, ассоциация по смежности. Таким образом, Гоббс — родоначальник ассоциативной психологии — психологии, которая рассматривает деятельность нашего ума как основанную на причинных связях или ассоциациях. Идеи закрепляются практикой, закрепляются опытом. Это направление получило сильное развитие именно в английской психологии и теории познания не только в XVII в., когда жил Гоббс, но и в XVIII в. — у Юма, и в XIX в. — у ряда философов-эмпириков и логиков. Именно такое происхождение образов воспоминания объясняет, по Гоббсу, неожиданность воспоминаний, их причудливость. Вместе с одной и той же идеей в разные времена бывают даны самые различные идеи, и все же, как бы ни были неожиданны и прихотливы воспоминания, они всегда совершаются в результате ассоциации по смежности.

Основной тип идей в нашем уме — это связь, ассоциация по смежности, считал Гоббс. Чем чаще идеи встречаются вместе в чувственном опыте, тем крепче становится связь идей, тем легче совершается переход от одной идеи к другой. Однако в отличие от последующих теоретиков ассоциативной психологии, в особенности в отличие от психологии и гносеологии Юма (XVIII в.), Гоббс стремился показать, что идеи и их ассоциации основаны на физиологии. Его теория идей и их ассоциации — материалистическая. Он объясняет воспроизведение идей связью между следами тех движений, которыми вызываются смежные идеи. В основе всякой идеи возникает по ассоциации, по смежности лежат те движения, которыми когда-то эти были идеи вызваны.

Полученные таким образом, закрепленные воспоминанием, воспроизведенные воображением, первоначальные идеи подвергаются в дальнейшем переработке в нашем уме. Здесь Гоббс развивает учение, которому больше всего будет обязан впоследствии Локк.

Локковское учение о переработке простых идей в нашем уме представляет собой продолжение и развитие учения Гоббса, только Локк умалчивает о том, что основным фондом своих идей он обязан учению Гоббса. В «Опыте о человеческом разуме» Локк развивает учение о переработке простых идей так, как будто его учение о сравнивающей деятельности нашего ума является совершенно оригинальным.

Переработка первоначальных идей, по Гоббсу, протекает в трех формах.

Наш ум, во-первых, сравнивает между собой простые идеи; во-вторых, сочетает или соединяет их; в-третьих — их разделяет.

Начнем с рассмотрения деятельности *сравнения*. Под сравнением Гоббс понимает восприятие отношений между двумя вещами, все равно будут ли эти вещи воспринимаемыми действительно или только данные в воображении — всякое сравнение предполагает восприятие отношений между двумя предметами.

Каждое отношение должно обозначаться особым именем. Главнейшими видами отношений, по Гоббсу, являются: отно-

шение тождества и, соответственно, отношение различия; отношение равенства и, соответственно, отношение неравенства; отношения сходства и несходства; отношения порядка и беспорядка; отношение целого и части и др.

Отношение тождества возникает, когда вещь сравнивают саму с собой. Отношение различия — когда сравнивают вещи, отличающиеся только числом, нумерически. Отношение равенства — когда для сравнения берут вещи, одинаковые со стороны количества. Отношение сходства — когда сравнивают вещи, одинаковые по качеству. Отношение порядка предполагает отношение по пространству и по времени. Это отношение или одновременного существования или отношение последовательности, когда за одним фактом наступает другой, за одним событием следует другое. Отношение целого и части возникает, когда сравнивают две таких вещи, из которых вторая заключается в первой.

Выделив только что перечисленные отношения, Гоббс объясняет, что это только ничтожная часть всех отношений, могущих быть обнаруженными в действительности. Число таковых, строго говоря, бесконечно, но наибольшее значение для практики и для познания имеют именно эти отношения.

Перейдем к рассмотрению второго вида деятельности ума, второго вида переработки идей, происходящей в нашем уме, — *сочетанию* идей.

Сочетанием идей Гоббс называет соединение непосредственно следующих друг за другом идей в одну сложную идею. Сложные идеи, в свою очередь, по Гоббсу, — или сложные идеи тел, или сложные идеи субстанций.

Первоначальная идея всегда возникает от тел и всегда относится к телам. Это или реальная, или фантастическая идея тела. Реальные идеи тела возникают, когда мы соединяем идеи, последовательно возбуждаемые в нас одним и тем же телом, а фантастические идеи тела возникают, когда мы соединяем идеи, относящиеся к различным телам. Например, идея кентавра — это соединение идей, относящихся к разным телам — к телу лошади и к телу человека, — в одну идею.

Далее, сложные идеи могут быть не только идеями тел, но и сложными идеями свойств, сложными идеями акциденций, например идеи последовательного ряда чисел.

При всем разнообразии все виды соединения идей, по Гоббсу, всегда ограничены пределами чувственного, пределами конечного. Мы можем соединять только идеи, полученные от внешних чувств, и соединять их только в идеи конечных, а не бесконечных объектов. Отсюда Гоббс делает вывод, что у нас нет и не может быть никаких идей без телесных вещей. Такие свойства — бестелесные — не могут действовать на органы наших внешних чувств, а потому у нас не может быть о них решительно никаких идей. Отсюда же Гоббс выводит, что у нас не может быть никакой идеи о Боге, так как Бог по самому понятию о нем — есть существо бесконечное, необъятное, непостижимое для нашего ума; у нас не может быть идей о бестелесных духах, ангелах и т. п.

Однако сочетать отдельные идеи — идею продолжительности, протяжения, идею количества мы можем неограниченно. И все же идея определенного количества — это идея вполне конечного количества, и из конечного, как такового, по Гоббсу, нельзя получить бесконечного. Сколько бы мы ни сочетали идей конечного, в итоге мы получим идею конечного, но никак не идею бесконечного.

Но если так, то возникает вопрос: какой смысл имеют термины «бесконечное число», «бесконечная сила» и т. п? Может быть эти выражения бессмысленны? Нет, говорит Гоббс, эти выражения, если ими правильно пользоваться, имеют вполне реальный, точный смысл, а именно: когда мы образуем идею бесконечного числа, это значит не что иное, как нашу неспособность положить предел, дальше которого нельзя увеличивать рассматриваемое количество. Идея бесконечного, по Гоббсу, — это идея о невозможности положить границу дальнейшему росту количества. Это чисто *отрицательная*, но в своей отрицательности все же вполне реальная, осмысленная идея.

В учении Гоббса о бесконечности ярко выступает принципиальное отличие математики его эпохи от новейшей математики. Для математики времен Гоббса бесконечность означала

только невозможность положить границу, например, ряда чисел. Понятие о бесконечности означает возможность к любой величине, как бы велика она ни была, присоединить еще некоторую величину, прибавить единицу к любому числу, как бы велико оно ни было. Напротив, современная математика вырабатала понятие *актуальной* бесконечности, намеки на которую мы находим у некоторых математиков и философов XVII в., у Лейбница, у Спинозы.

Прошу заметить резкость, с какой Гоббс отрицает актуальную бесконечность: для него нет другого вида бесконечности, кроме неспособности нашего ума положить предел возрастанию величины.

Третья операция переработки первоначальных идей в нашем уме — это операция *разделения*. Действие разделения идей есть операция, обратная соединению: мы преобразуем сложные идеи в простые. В итоге получается идея телесных субстанций, или идея количественных свойств, количественных акциденций.

Гоббс рассматривает, в чем состоит механизм операции разделения идеи субстанции. Он заключается в том, что в сложной идее исчезают идеи отдельных свойств. Для разъяснения этого процесса он пользуется аналогией: когда мы воспринимаем удаляющийся от нас предмет, то постепенно отдельные его части, которые, пока он находился на близком расстоянии, воспринимались дифференцированно, раздельно, начинают стусевываться в одно общее нераздельное сочетание.

И сравнение, и сочетание, и разделение идей, по Гоббсу, — виды одной и той же деятельности познания. Сравнение, усмотрение отношений не составляет, не образует каких-либо новых свойств, отличающихся от тех, которые уже находятся в сравниваемых телах. Сравнением ничто не может быть создано заново.

Свойства двух белых вещей не отличаются от самой белизны. Это не есть что-то новое, порождающееся в дополнение к тому, что было в самих вещах до того, как мы их стали сравнивать между собой. Для восприятия отношений требуется одно: рассматривать вещи вместе, чтобы их идеи непосредственно

вытекали из сравнения. Никакого изменения в идеях при этом не происходит.

Точно так же, когда мы соединяем идеи, то они, соединяясь, не изменяются. Гоббс понимает это так, что связь, или ассоциация, идей носит механистический характер: если прибавить A к B , получим $A + B$ — никакого изменения не произойдет. Ни в A , ни в B , в этих сочетающихся элементах, не произойдет никаких изменений. И когда наш ум разделяет сложную идею, составляющие ее идеи переходят в первоначальное простое состояние.

Отсюда получается вывод: во всех рассмотренных нами трех процессах — в сравнении, сочетании и разделении — простые идеи, воспринятые чувствами, не изменяются. Они рассматриваются или рядом — при сравнении, или в соединении — при сочетании, или дифференцированно — при разделении.

На этой основе Гоббс развивает свое учение об истине и заблуждении, а также о возможных ошибках в познании.

Всякое познание исчерпывается, по Гоббсу, актами чувства и воображения, но в результате этих актов, сколько бы их ни было, каковы бы они ни были, может возникнуть лишь опыт, т. е. знание единичных фактов, настоящих и прошедших. Вся действительность, с этой точки зрения, представляется Гоббсу механической суммой единичных фактов, единичных явлений, процессов вещей.

Такова номиналистическая основа логики Гоббса — она заложена в его учении о бытии. Бытие, по Гоббсу, — сумма единичных вещей. В соответствии с этим под опытом Гоббс разумеет знание лишь единичных фактов. Что касается связей между фактами, то относительно нее, по Гоббсу, не может быть истинного знания, а может быть только «благоразумие», т. е. только *вероятное* знание.

Здесь Гоббс намечает идею, о которой часто забывают историки философии и логики, относя возникновение этой идеи к позднему времени. Этот тезис согласно которому опыт дает лишь вероятное знание, впоследствии, в XVIII в., разовьет Юм в учении, по которому всякое знание, кроме математического, может быть только знанием вероятным. Но

Гоббс уже в XVII в. развил учение о только вероятном характере опытного познания.

Здесь впервые возникает та трещинка агностицизма в английской философии XVII в., которая впоследствии расширится в целую пропасть. Эту трещину усилила теория познания и логика Локка. Она превратилась в классическую форму агностицизма в философии Юма.

Односторонний механицизм Гоббса, взгляд на Вселенную как на сумму единичных элементов действительности, изолированных, существующих рядом друг с другом или сменяющих друг друга во времени и неизменных, а также его номинализм в учении о бытии — все это стало той почвой, на которой возник агностицизм.



Логическое учение Томаса Гоббса

Лекция, читанная 19 ноября 1952 года

Мы подошли к тем положениям теории познания Гоббса, которые непосредственно подводят нас к его *логическому* учению. На этом последнем я остановлюсь подробно.

Вы уже знаете, что, согласно Гоббсу, исчерпывающими актами познания являются акты чувства, чувственного познания и воображения. Но в результате этих актов, по Гоббсу, может возникнуть только *опыт*. А под опытом он понимал знание единичных фактов — либо в настоящем времени, современных, либо прошедших. Что касается связи между фактами, то знания о ней у нас быть не может — может быть только то, что Гоббс называет «благоразумием».

Я уже говорил, что понятие благоразумия у Гоббса приблизительно равнозначно понятию вероятности. Эту мысль Гоббса мы можем сформулировать так: опыт дает нам только вероятное знание, так как из опыта мы можем-де познавать лишь единичные факты, но будто бы не можем познавать связь между фактами. Здесь впервые в теории познания со всей ясностью у Гоббса выступает номиналистическая точка зрения.

Что такое *номинализм*? Учение о единичном как о единственной реальности в бытии и учение о единичном как о единственном предмете познания. Что же касается связей между единичными фактами, то, с точки зрения Гоббса, они не могут приводить к достоверному знанию, они могут быть предметом знания только вероятного.

Я прошу обратить внимание на это положение Гоббса не только потому, что оно важно само по себе, как характеризующее его теорию познания, но и потому, что в истории философии и в истории логики авторы, невнимательные по отношению к Гоббсу (а я говорил вам в прошлый раз, что Гоббсу не повезло в истории логики), обычно эту мысль — будто бы опыт не может дать нам достоверного знания о связях между фактами — считают мыслью, характеризующей только рационалистические учения логики, такие учения, как учение Декарта, Лейбница, отчасти Канта. В действительности не только рационализм стоял на этой точке зрения, но, как мы видим, и Гоббс, причем именно в силу того, что он был номиналистом: несмотря на свою материалистическую точку зрения в учении о бытии, он в учении о познании тоже пришел к этому убеждению.

Итак, по Гоббсу, опыт не может дать нам достоверного знания о связях между единичными фактами, нашему познанию доступны только сами единичные факты. В связи с этим чрезвычайно интересно учение Гоббса о возникновении в нашем уме идеи *причинной связи*.

По Гоббсу, в нашем опыте в непосредственной последовательности чрезвычайно часто возникают идеи таких вещей, которые состоят в неизменной причинной связи. Гоббс говорит, что мы можем иметь идеи, во-первых, о вещах, которые были уже в нашем опыте, во-вторых, о вещах, которые имеют место, и вещах, которые могут быть в нашем будущем опыте. Эту мысль он поясняет таким примером: мы много раз видим, как на том месте, где был огонь, после завершения горения остается пепел. Частое повторение в нашем опыте последовательности подобных единичных фактов — факта горения, во-первых, и наличия пепла на том месте, где происходил процесс горения, во-вторых, — внушает нам при виде предшествующего факта — горения огня идею о пепле, который должен возникнуть вслед за окончанием процесса горения. Таким образом, при виде огня мы можем, с одной стороны, подумать о пепле, а с другой стороны, наоборот: обнаружив где-нибудь пепел, мы в силу установившейся в нашем опыте связи идей, можем

высказать догадку о том, что здесь происходил процесс горения, в результате чего остался пепел.

Эту мысль Гоббс несколько раз развивает в сочинении «О человеке», в «Элементах о философии», в сочинении «О человеческой природе»¹⁾.

Гоббс говорит, что чем чаще будут встречаться в нашем чувственном опыте единичные вещи вместе, тем увереннее, тем решительнее будем мы заключать от бытия одних единичных вещей к бытию других. Но, добавляет он при этом, как бы часто ни наблюдалась связь между какими-либо вещами, пусть тысячи, десятки тысяч раз мы ее наблюдали, никогда это наблюдение не может нам дать безусловного, достоверного знания, с одной стороны, потому что необходимый порядок природы не зависит от нашей воли и, с другой стороны, потому что мы не можем охватить наблюдением *все* факты (опыт, наблюдение не может этого сделать; поэтому догадка о необходимом характере связи между единичными фактами или событиями никогда не может превратить вероятное знание в знание вполне достоверное.

Отсюда Гоббс делает принципиально важный вывод. Опыт, говорит он, никогда не может дать нам логического права на *всеобщее* заключение. На основании опыта, как бы часто ни повторялись в нем известные связи, мы можем строить только более или менее вероятные догадки и предположения.

И Гоббс предлагает такой пример: если мы 20 дней подряд видели, что вслед за днем наступает ночь, это вызывает догадку, что и на 21-е сутки произойдет то же самое, но эта догадка есть только вероятное знание, но никак не знание достоверное, и в том, что это так, нас убеждает опыт. Достаточно переместиться в арктическую область, для того чтобы убедиться, что там бывают в течение года такие сутки, когда за ночью не наступает день. Если бы мы стали основываться только на том, что

¹⁾ Сочинение Гоббса «О человеческой природе» предшествовало его трилогии «Основы философии», написанной по-латыни; В. Ф. Асмус передает ее так же как «Элементы философии»; ее первую часть составляет трактат «О теле» (1655), вторую — трактат «О человеке» (1658), третью — «О гражданине» (1642). Ныне перевод этих сочинений опубликован в книге: Гоббс Т. Соч.: В 2 т. М., 1989, 1991. Т. 1. Перевод «Левкафана» вошел во второй том.

мы наблюдали в наших умеренных широтах, то мы могли бы сделать только вероятную догадку о том, что за днем наступает ночь, и эта догадка была бы опровергнута, как только мы выехали за полярный круг и убедились, что есть такие периоды года — за полярным кругом, — когда за днем не наступает ночь, и наоборот, за ночью не наступает день. Этот пример он рассматривает в ряде своих сочинений, придавая большое значение этой своей мысли.

Итак, в области опыта, говорит Гоббс, может быть только *благоразумие*, основывающееся на опыте. Возможно только недостоверное предугадывание будущих фактов, а также догадка о прошедших фактах, которые в настоящее время не находятся уже в поле нашего непосредственного чувственного восприятия.

Я изложил подробно эту мысль Гоббса, с тем чтобы вы твердо запомнили эту черту его теории познания.

В трудах по истории философии, написанных буржуазными авторами, давным-давно сложилось неправильное, основанное просто на недостаточном знании истории материализма представление, будто мысль о том, что опыт не в состоянии дать нам безусловного, всеобщего и необходимого знания, — будто эта мысль исходно идеалистическая, характеризующая рационалистическую теорию познания.

Однако эта мысль в философии Нового времени впервые намечается Гоббсом. Откуда она у него? Не от идеализма, он — материалист. Она у него является результатом его ошибочной номиналистической теории бытия и его ошибочного метафизического метода мышления. Как метафизик, Гоббс не видит необходимых закономерных отношений между единичным и общим, тех связей между единичными фактами, которые существуют в самой действительности. Он видит только единичные факты, между которыми существуют связи, не необходимые, но имеющие только опытное происхождение. Он видит лишь, что в поле нашего зрения часто встречается известное сосуществование фактов, известная последовательность событий.

Вы видите, как номиналистическое понимание элементов бытия и метафизический метод мышления приводят крупного материалиста к взгляду на познание, который оказывается

совпадающим с точкой зрения идеализма и рационализма. И с Гоббсом именно так дело и обстоит — его номинализм ведет его к философским срывам. В этом же убедимся, когда будем рассматривать уже собственно логическое учение Гоббса.

Но из того, что Гоббс признал невозможность получить всеобщее знание на основе опыта, не следует еще, будто он вовсе отрицал возможность достоверного знания об общем, отвлеченном. Гоббс признавал возможность такого рода достоверного знания, только средством ведущем к нему он считал не опыт, а *язык*. Поэтому я должен вас познакомить с учением Гоббса о языке, которое весьма интересно.

Прежде всего надо заметить, что Гоббс пытался осветить вопрос о *возникновении* языка. Он полагал, что соединение слов с идеями и вещами, к которым относятся наши идеи, произошло в результате произвольного установления людьми этой связи.

Точка зрения Гоббса о возникновении языка, конечно, не выдерживает критики с точки зрения современной лингвистики. Гоббс полагал, будто *произвольное* установление людьми связи между словами, с одной стороны, и идеями и вещами, с другой, было причиной того, что образовалась четкая связь между известными словами и известными идеями, соответственно, вещами.

Еще в античной науке возник знаменитый спор по вопросу о том, каково отношение слов нашего языка к действительным предметам, обозначениями которых слова являются. В античной науке и философии по этому вопросу возникли две противоположные теории, которые вступили между собой в борьбу.

Представители одной теории утверждали, что существует сходство, подобие между словами нашего языка и теми предметами, которые посредством этих слов обозначаются. Представители этой теории утверждали, что эта связь природная, естественная (по-гречески это обозначалось термином «*phusei*»), т. е. полагали, что связь эта существует «по природе».

Представители противоположной теории языка утверждали, что связь между словом и предметом, этим словом обозначаемым, вовсе не природная, нет никакого сходства между словом и предметом, который этим словом обозначается. Эта

связь, утверждали представители второй теории, существует не по природе, а «по установлению», по соглашению между людьми. Она существует не «physei», а «thesei» — по установлению, по соглашению.

Гоббс в решении этого вопроса примыкает ко второй античной теории, утверждавшей произвольность связи между словами, идеями и вещами. Гоббс доказывает, что между словом и вещью, которая этим словом обозначается, нет ни малейшего сходства. Он обращает внимание на то, что у разных народов одни и те же вещи обозначаются различными именами. Отсюда Гоббс выводит, что не существует необходимого сходства между словом и вещью. Если бы существовала такая необходимая природная связь, то все люди на земном шаре одни и те же вещи называли бы одними и теми же словами, а так как в каждом языке существуют разные слова для обозначения одних и тех же вещей, то это тем более доказывает, что никакой природной связи между словом и вещью нет. И, наконец, в подтверждение своей мысли Гоббс указывает, что слова в нашем языке не остаются вечно одними и теми же, слова стареют, с одной стороны, и вновь возникают, с другой стороны. Если бы слово было точным образом предмета, то до тех пор, пока существует самый предмет, слово оставалось бы одним и тем же, а между тем предмет остается длительно одним и тем же, а слова языка стареют, заменяются другими словами.

Все эти соображения обосновывают, по мнению Гоббса, мысль о том, что связь слова с вещью — связь произвольная. Соединяя по произволу определенные слова с определенными идеями, мы делаем слова знаками наших идей. Через посредство слов, после того как уже возник человеческий язык, открывается возможность производить действия сравнения, сочетание и разделение идей — те три основные операции, которые мы рассматривали на прошлой лекции.

Отсюда Гоббс выводит важные для его теории познания и логики следствия.

Первое из них состоит в том, что над словами, а через слова и над идеями, мы можем производить акты сравнения, акты

соединения, акты разделения идей, когда нам угодно и каким угодно способом.

Второе следствие: какое бы открытие мы ни сделали посредством действий над нашими идеями, это открытие всегда может быть закреплено, фиксировано, прочно удержано в памяти. Отсюда следует, что этим открытием мы можем воспользоваться в дальнейшей работе нашего познания.

Третье следствие, особенно характерное для Гоббса: все наши идеи без исключения являются идеями частными. Метафизический метод мышления приводит Гоббса к самому резкому противопоставлению частного общему, к отрицанию общих идей. Все идеи только частные, но слова нашего языка в отличие от идей могут быть, по Гоббсу, общими. Нет общих идей, но есть *общие слова* в языке. Вот это и есть наиболее резкое выражение номинализма в учении о языке, в учении о познании, в учении о логическом мышлении. Общие слова, по Гоббсу, не обозначают никакой общей вещи, никакой общей идеи. Никаких общих вещей нет. И соответственно нет никаких общих идей. Общими мы называем идеи только потому, что так называемые общие идеи относятся к группе сходных частных вещей или к группе сходных частных идей. Общее имя может обозначать одну данную вещь известного класса и всякую другую вещь того же самого класса.

Все это оперирование над идеями посредством общих слов дает результаты, общие для целой группы однородных идей. В результате частные по своей природе знания через язык, благодаря существованию общих слов, приобретают общий характер.

Четвертое следствие: Гоббс подчеркивает громадное значение общих имен для познания свойств тел, или, как тогда выражались, акциденций тел. По Гоббсу, идеи порождаются телами. Идеи могут относиться только к телам. Знание же свойств тел обусловлено только языком. Если бы не было языка, то не могло бы быть и никакого знания свойств тел. Некоторые слова при всем различии между собой относятся к одному и тому же телу. Мы одно и то же тело можем назвать деревянным, кубическим, полированным, твердым и т. д. Относятся эти слова

к одному и тому же телу. Слова эти различны. И возникает вопрос: почему же к одному и тому же телу относятся столь различные слова? Ответ связан с образом свойства, взятого отдельно от тела. Для этого свойства язык вырабатывает особое имя: твердый, полированный, кубический и т. д.

Таким образом, между обособленными идеями свойства, акциденции и названиями этих свойств в языке устанавливается определенная связь. Отсюда возникает возможность посредством слов легко производить операции над этими образами, над образами свойств, над образами акциденций.

В результате действий над образами свойств возникает такое знание, которое не относится ни к одному частному случаю и в то же время имеет значение всегда и всюду там, где находятся акциденции, где находятся свойства. Так объясняет Гоббс возникновение отвлеченного, общего знания.

Таким образом, знание об общем, недоступное нам в опыте, так как в нем мы имеем дело только с единичными вещами, а всякая связь между единичными вещами только проблематична, — такое знание достигается посредством языка.

Чрезвычайно интересно также, что Гоббс выдвинул мысль, в основе своей правильную; мы знаем об этом теперь, после работы товарища Сталина «Марксизм и вопросы языкознания», что язык есть средство общения между людьми. Язык Гоббс рассматривал как средство сообщения собственных мыслей другим людям и как средство понимания мыслей другого. Он пытается объяснить тот процесс, посредством которого происходит передача мыслей от одного человека к другому или от одних людей к другим людям.

По Гоббсу, говорящий человек должен соединять с известными образами те слова, какие обыкновенно соединяются с этими образами по общему согласию между людьми. Далее, говорящий человек должен соединять слова между собой так, чтобы соединение слов в языке, в речи предоставляло собой точную копию соединения образов, происходящего в сознании. Так обстоит дело с говорящим.

А что происходит, когда мы слушаем чужую речь и стараемся понять ее смысл? Слушающий, по разъяснению Гоббса,

должен соединять со слышанными ими словами такие образы, которые обычно соединяются с ними по согласию между людьми, и слушающий должен ставить образы в такие именно отношения, в каких находятся между собой слышимые им слова.

Так объясняет Гоббс процесс речи и процесс *понимания* чужой речи.

Он прослеживает далее механизм образования из слов предложений, из предложений — умозаключений, из умозаключений — доказательств. Но об этом я буду говорить особо — при рассмотрении собственно логического учения Гоббса.

Перехожу к этому рассмотрению.

По Гоббсу, научное исследование, научное мышление представляют собой одновременно операцию *анализа* и операцию *синтеза*. Научное исследование состоит в разложении предмета на его основные элементы и в синтетическом соединении этих элементов. Поэтому всякий метод, посредством которого мы исследуем причины вещей, является или методом соединительным, синтетическим, или разделительным, аналитическим, или отчасти соединительным, отчасти разделительным.

Обыкновенно аналитический метод считается разделительным методом, а синтаксический — соединительным.

Научное исследование необходимо выделять, по Гоббсу, в особый вид знания. Есть два рода знания: простое восприятие и наука. В «Основах философии», в части II этого сочинения (которое называется «О человеке»), в главе IV Гоббс говорит, что имеется два рода знания, из которых одно есть не что иное, как восприятие или первичное знание и воспроизведение восприятия в памяти; второе же называется наукой. Наука есть знание об истинности наших представлений и о том, как называются вещи. Этот род занятий — наука имеет своим источником ум. Но оба знания — и восприятие и наука, опирающаяся на ум, по Гоббсу, являются опытными. Первого рода знание — восприятие — есть опыт в отношении того, что запечатлевается в нас вещами, действующими на нас извне. Второй род знания — наука — есть опыт, которым люди обладают в отношении правильного употребления имен в языке.

Номинализм приводит Гоббса к тому, что он, как видно из его слов (а я их сейчас привел), в значительной мере сводит науку к правильному употреблению имен, создаваемых языком. Так как оба рода знания — и восприятие, и наука — являются только опытом и так как всякий опыт, по Гоббсу, есть воспоминание прошлого опыта, то и всякое знание в этом смысле есть воспоминание.

Напомню Вам здесь, что в истории философии, в истории теории познания взгляд на знание как на воспоминание был впервые развит в античной философии — Платоном.

У Платона, особенно в диалоге «Менон», говорится о знании как о воспоминании. Но платоновское учение о знании как о воспоминании было учением идеалистическим. Выраженное в полумифологической форме, оно предвосхищало идеи последующего идеалистического априоризма. Когда Платон говорит, что знание есть воспоминание, он в полуфилософской, полумифологической форме выражает учение априоризма о врожденности нашему уму некоторых знаний.

У Гоббса определение научного знания как воспоминания имеет смысл диаметрально противоположный платоновскому, так как Гоббс выводит всякую науку из опыта; и тезис о том, что знание есть воспоминание, у Гоббса неразрывно связан с его учением об эмпирическом, а не априорном, как у Платона, происхождении знания и с материалистическим пониманием опыта.

Тезис у обоих как будто один и тот же, а смысл его диаметрально противоположен. У Платона это — идеалистическое, априористическое учение, а у Гоббса это учение материалистическое, эмпирическое: Гоббс выводит все знания из опыта, понятого материалистически.

Существуют, по Гоббсу, два условия всякого знания. Эти условия, во-первых, истина и, во-вторых, очевидность.

Две вещи, пишет Гоббс в главе IV трактата «О человеке», необходимо должны содержаться в слове «знание»: во-первых, истина, во-вторых, очевидность; ибо то, что не есть истина не может быть знанием. Точно так же, если истина неочевидна, то знание человека, придерживающегося этой истины, оказывается недостоверным. Поэтому для того чтобы образовать то,

что мы называем знанием, к истине должна присоединиться очевидность.

Как же Гоббс определяет суть самой очевидности? Он говорит, что очевидность есть сопутствие человеческого представления тем словам, которые обозначают это представление в акте умозаключения. Когда мы умозаключаем, то словам, обозначающим представление в акте умозаключения, сопутствует очевидность. Очевидность, как поясняет при помощи метафоры свою мысль Гоббс, имеет то же значение, что сок для растения. До тех пор, пока сок циркулирует в стволе, в ветвях, дерево живет, когда же сок исчезает, дерево умирает. Точно так же обстоит дело и с очевидностью, когда наши слова сопровождаются соответствующим представлением. Очевидность есть жизнь истины.

Этот взгляд на очевидность как на жизнь истины сложился у Гоббса, по всей вероятности, под влиянием современных ему математических теорий. В XVII в., в особенности благодаря Декарту, о котором речь впереди, аксиомы, на которые опирается рациональное познание в науках математического и физического цикла, рассматривались как истины самоочевидные, обладающие безусловной, не подверженной никаким сомнениям и колебаниям очевидностью.

Современная математика, как вам должно быть известно, отказывается от такого взгляда на аксиомы. Аксиома, по учению современной математики, не есть истина, обладающая безусловной очевидностью или самоочевидностью. Знаменитая в истории математики серия попыток доказать, например, одиннадцатую аксиому Евклида, аксиому параллельности, является достаточным доказательством того, что аксиомы безусловной очевидностью не обладают. Но в XVII в. об этом думали иначе. Математики и логики рационалистического лагеря полагали, будто сущность аксиом заключается в их безусловной очевидности.

Основу очевидности, по Гоббсу (и это принципиально отличает его теорию познания от теории познания Декарта), составляет ощущение. Науку он определяет как очевидность истины, основанную на некоем начале или принципе ощущения.

Истина предложения никогда, по Гоббсу, не бывает очевидной до тех пор, пока мы не представим себе смысла тех слов, тех терминов, из которых состоит предложение. Этот смысл всегда составляют умственные представления, умственные образы, но мы никогда не можем вспомнить об этих представлениях, не вспомнив при этом тех вещей, которые при помощи ощущения вызывали эти представления в нашем уме. Таким образом, разделяя вместе с Декартом мысль об огромном значении очевидности в научном познании, Гоббс противостоит Декарту в объяснении этой очевидности.

Ясность и очевидность, по Декарту, — это свойство некоторых идей. Этот критерий истинности, по Декарту, присущ нашему сознанию; а по Гоббсу, очевидность коренится в последнем счете в ощущении, указывая всегда на те тела, которые при помощи ощущений вызвали известные представления или образы в нашем уме. Это — материалистическая теория очевидности.

Какую же роль в познании играют чувства, ощущения и какую роль играет ум?

По Гоббсу (это одна из самых интересных мыслей его теории познания), вещи, наиболее известные нам, постигаются чувствами, но вещи, наиболее известные природе, постигаются разумом. Под наиболее известными, наиболее знакомыми нам вещами, говорит Гоббс, мы должны понимать вещи, воспринимаемые нами посредством органов чувств. Наиболее же известными природе являются такие предметы, которые познаются умом.

Опыт показывает, что в нашем мышлении представления следуют одно за другим не хаотически, беспорядочно, что в наших представлениях существует определенная последовательность. Последовательность, с какой наш ум приобретает известные представления, по Гоббсу, произвольна. Она не зависит от нас самих, она определяется порядком наших восприятий, которые, вообще говоря, представляют собой для нас нечто случайное.

Последовательность представлений в уме, пишет Гоббс, обусловлена тем порядком, в котором представления следовали друг за другом в актах восприятия; отсюда он выводит — как необходимое следствие, — что одно представление следует

за другим не в зависимости от нашего выбора, не в зависимости от нашей потребности, а соответственно тому случайному порядку, в котором мы видим или слышим вещи.

Я уже говорил вам, что опыт, по Гоббсу, не может дать всеобщих заключений, потому что порядок восприятия, порядок действия на наши чувства предметов окружающего нас материального мира случаен. Из опыта (так писал Гоббс в трактате «О человеке») нельзя вывести никакого заключения, которое имело бы характер всеобщности. Если признаки в двадцати случаях оказываются верными, и только в одном обманывают нас, то человек может ставить в заклад двадцать против одного за то, что предполагаемое явление наступило или имеет место, но он не может считать свое заключение безусловной истиной. Мы из опыта не можем вывести никакого положения, имеющего характер всеобщности, за исключением того случая, когда наше заключение основывается на воспоминаниях об употреблении имен, произвольно установленных людьми. Например, если мы тысячу раз слышим одно и то же суждение по поводу одного и того же случая, то это все равно не дает нам право умозаключать, что это суждение верно, хотя большинство людей не имеет другой возможности для выведения подобного умозаключения.

В истории философии и теории познания часто это важное положение Гоббса приписывают Юму как философу, который в новой философии будто бы впервые его обосновал, и тогда получается такая картина: Юм отказывает опыту в возможности обосновать всеобщее необходимое суждение или потому, что он является представителем номиналистического феноменализма в теории познания и агностиком, или потому (одно другому не противоречит), что при обосновании своего феноменалистического скептицизма и номинализма он испытал известное влияние со стороны Лейбница, который с решительно подчеркивал неспособность опыта доставлять нам всеобщее и необходимое знание.

Такая родословная юмовского учения о неспособности доставлять всеобщее и необходимое знание должна быть дополнена указанием на то, что предшественником Юма в отрицании за опытом способности приводить к всеобщему и необходимому

знанию был Гоббс. И еще остается неисследованным вопрос, кому больше обязан Юм в подготовке этого взгляда: номиналистической ли теории познания Гоббса или рационалистической теории познания Лейбница. Этот вопрос не разработан в исследовательской литературе. Гоббс остается до сих пор плохо изученным с точки зрения его влияния на последующую логическую мысль. Поэтому и я не предложу вам сейчас никакого готового решения этого вопроса, а только ставлю перед вами это как проблему, оставшуюся открытой и неосвещенной до сих пор, — потому что историки философии недостаточно изучали таких крупных представителей материалистической мысли в XVII в., каким был Гоббс.

Гоббс делит все суждения или предложения на два класса: на предложения необходимые и предложения случайные. Необходимой истиной, по Гоббсу, являются предложения, для субъекта которых нельзя представить или придумать никакой другой вещи, кроме той, для которой предикат данного предложения является именем. Так, предложение «Человек есть живое существо» есть, по Гоббсу, предложение необходимое. Оно необходимо потому, что везде, где мы имеем вещь, к которой применимо слово, или имя, «человек», к ней применимо и слово «живое существо».

Вообще, предложения, для субъекта которых нельзя представить себе другую вещь, кроме той, для которой предикат данного предложения является именем, будут необходимыми.

В отличие от необходимой истины Гоббс называет предложение, которое в одно время может быть истинным, а в другое время может оказаться и ложным, случайной истиной. Например, предложение «Всякий ворон черен» может в настоящее время, как рассуждал Гоббс, считаться истиной, но не исключена возможность того, что позже в опыте будут найдены не черные, а белые вороны или вороны какого-нибудь другого цвета. Тогда предложение «Всякий ворон черен» окажется ложным.

В необходимом предложении предикат или эквивалентен субъекту (например, в предложении «Человек есть разумное живое существо» предикат эквивалентен субъекту), или предикат является частью имени, эквивалентного субъекту.

Это тоже может быть в необходимом предложении. Например, в предложении «Человек есть живое существо» предикат эквивалентен части имени субъекта, в отличие от названного выше предложения — «Человек есть разумное живое существо», где имеется полная эквивалентность предиката субъекту. Так обстоит дело с истиной необходимой.

Со случайной же истиной ситуация иная. Если бы даже было истиной, что всякий человек лгун, то все же это предложение не могло бы считаться необходимой истиной. Даже если предположить, что все люди лгуны, предложение это не может считаться необходимой истиной, потому что слово «лгун», по Гоббсу, не является частью составного имени, эквивалентного имени «человек». Здесь предложение будет только случайной истиной, даже если бы оно фактически всегда оказывалось соответствующим действительности.

Развивая это различие истин необходимых и истин случайных, Гоббс доказывает, что необходимые истины — это вечные истины. Они вечны в том смысле, что их истинность не зависит от существования мыслимых в них вещей. Необходимыми истинами, пишет Гоббс в своей «Логике» («Логика» Гоббса представляет собой раздел учения о теле; это очень характерно для его философии, Гоббс помещает «Логику» в составе других учений о теле, это — *первый* раздел учения о теле), в § 10 главы III трактата «О теле», являются только такие предложения, которые содержат вечные истины, предложения, истинные во все времена.

Здесь обнаруживается, что истина, по Гоббсу, не есть свойство самих вещей. Истина присуща только нашему языку — это очень характерно для номинализма гоббсовско-бэконовской мысли. Как же Гоббс ее обосновывает? Он говорит, что нет никакой необходимости, например, в том, чтобы вечно существовали люди, или чтобы вечно существовали живые существа, но зато всегда истинным, вечно истинным остается положение, что там, где существуют люди, они являются живыми существами, и эта истина обусловлена свойствами нашего языка, нашего словоупотребления и словоприменения.

Познание, как его понимал Гоббс, опирается на четыре основных принципа. *Первый принцип* познания состоит в том,

что мы, люди, имеем определенные представления. *Второй принцип* заключается в том, что мы определенным образом называли те вещи, к которым относятся наши представления. *Третий принцип* — в том, что мы соединяем эти имена таким образом, чтобы составить из них истинные предложения. И, наконец, *четвертый принцип* познания состоит в том, что мы соединяем эти предложения так, чтобы из них можно было выводить заключения и чтобы, действуя таким образом, мы могли бы познать истинность этих умозаключений.

Итак, наличие представлений, наличие имен, соединение этих имен для образования истинных предложений и соединение истинных предложений таким образом, чтобы из этого соединения могли быть получены новые истинные предложения в выводе, — вот четыре принципа познания.

Рассматривая рациональное познание — а оно интересует его особо, так как это познание, преодолевая посредством языка единичность и разрозненность фактов опыта, создает возможность знания об общем, — Гоббс сводит к *исчислению*, к *вычислению*. Это первая в XVII в. попытка ввести в логику понятие исчисления, первая, не считая Лейбница, по отношению к которому все же Гоббс является предшественником.

Но нужно сказать, предваряя дальнейшее изложение, что Гоббс ограничился только выдвижением положения о необходимости рассматривать рациональное познание как исчисление. Какой-либо аппарат логического исчисления он не разработал. Первая попытка разработки логического исчисления принадлежит Лейбницу, и о ней я буду говорить особо в лекциях о Лейбнице²⁾.

Подразумевая под рациональным познанием вычисления, Гоббс пояснял, что вычислять — это значит либо находить сумму складываемых вещей, либо определять остаток при вычитании одного из другого. Следовательно, рациональное познание сводится к тому, чтобы складывать и вычитать. А если кто-нибудь

²⁾ По-видимому, Валентин Фердинандович читал лекции о Лейбнице, но они или не стенографировались, или их стенографическая запись оказалась недоступной редактору этих «Лекций».

захочет прибавить сюда: «умножить и разделить», — т. е. если кто-нибудь скажет, что рациональное познание состоит не только из операций сложения и вычитания, но также из операций умножения и деления, то Гоббс замечает на это, что он не против подобного добавления, так как умножение есть то же самое, что сложение одинаковых слагаемых, а деление — то же самое, что вычитание определенных вычитаемых.

Всякое рациональное познание, таким образом, сводится к двум умственным операциям: сложению и вычитанию. При этом Гоббс разъясняет, что операции исчисления производятся вовсе не только над числами. Может показаться странною мысль, согласно которой рациональное познание есть вычисление или исчисление; эта мысль представляется странной только тем, кто думает, будто операции исчисления могут производиться только над числами. По этому поводу Гоббс пишет, что не следует думать, будто операции сложения и вычисления в собственном смысле производятся только над числами, как будто человек отличается от других живых существ только способностью считать. Нет, говорит он, складывать и вычитать можно величины, тела, движения, времена, качества, деяния, понятия, отношения и слова³⁾.

Здесь намечена идея: возможно исчисление понятий, возможно исчисление отношений, но никакой реализации этой идей у Гоббса мы не находим. Он только бросил эту мысль, эту идею, но не развил ее сколько-нибудь подробно в своих работах.

Если же мы прибавляем или отнимаем, т. е. производим вычисления, то мы называем это, говорит Гоббс, словом «мыслить». По-гречески: *logizomai*, что означает, «вычислять» и «рационально познавать». Кстати говоря, в начальный период своего развития математическая логика называлась логистикой. А слово «логистика» происходит от названного греческого слова, которое означает «вычислять». Гоббс первый ввел этот термин в смысле не только мышления, но и логического исчисления,

³⁾ Операции сложения и вычитания, пишет Гоббс, «свойственны не одним лишь числам, а всякого рода вещам, которые могут быть сложены одна с другой или вычтены одна из другой» (Гоббс Т. Левиафан. 1936. С. 59).

а впоследствии этот термин стали использовать независимо от Гоббса; а, впрочем, может быть и вспомнив Гоббса. Я сказал «может быть» потому, что нет работ, подробно освещающих происхождение терминологии новейшей математической логики, которая охотно пользовалась термином «логистика» для обозначения в своей исследовательской области.

Перейдем к рассмотрению учения Гоббса о понятиях, суждениях, умозаклучениях и доказательствах. Начнем с учения о понятиях.

Гоббс последовательно проводит логический терминологический обычай называть понятия «именами». Вы, конечно, хорошо знакомы с этим, поскольку читали «Систему логики» Милля⁴⁾. С чего начинается Милль? С анализа «имен». «Об именах» — так называется один из первых разделов «Системы логики»⁵⁾. Откуда эта терминология? От Гоббса. А у Гоббса она обусловлена особенностью его взгляда на язык. Что дает нам, по Гоббсу, достоверное знание об общем? Опыт? Нет. Только наш язык, а в языке он видел совокупность имен, произвольно установленных людьми для определения предметов. Отсюда возникновение терминологии, подставляющей вместо нашего термина «понятие» термин «имя».

Предпосылкой гоббсовского учения о понятиях является его учение о знаках. Гоббс определяет знак как чувственно созерцаемый объект, намеренно установленный человеком с тем, чтобы этот объект, сделавшись снова предметом нашего восприятия, мог напомнить человеку какое-нибудь явление в прошлом. Стало быть, люди берут какой-нибудь чувственно созерцаемый предмет и намеренно устанавливают его как знак, с тем, чтобы при повторном восприятии этот предмет мог напомнить факты прошлого опыта. Так, например (это пример Гоббса), матросы,

⁴⁾ По-видимому, В. Ф. имеет в виду курс истории логики, читанный профессором Павлом Сергеевичем Поповым. Речь идет о книге: *Милль Дж. Ст. Система логики силлогистической и индуктивной*. Изложение принципов доказательства в связи с методом научного исследования. Русский перевод этого труда до революции выходил не раз. Второе издание — в переводе В. Н. Ивановского — вышло в Москве в 1914 г.

⁵⁾ В труде Дж. Ст. Милля это глава II «Имена и предложения».

счастливо избегнувшие в плавании подводного камня, ставят там какой-нибудь знак, который напоминал бы об этом, позволяя избежать в будущем опасности, которой они однажды подверглись; знак, указывающий, что здесь — подводный камень.

Имена, по Гоббсу, — это и есть такие произвольные знаки.

К числу знаков, поясняет он, относятся те человеческие звуки, которые мы воспринимаем слухом и которые мы называем именами или наименованиями. При помощи этих звуков мы возобновляем в нашей памяти те или другие представления о вещах, которым мы дали эти имена. Например, название «белый» воспроизводит в нашей памяти качества таких предметов, которые вызывают в нас ощущение этого цвета или возбуждают в нас представление о нем. Поэтому имя, или название, по Гоббсу, — это не что иное, как звук человеческого голоса, произвольно употребляемый в качестве знака, целью которого является возобновление в памяти конкретного представления о той вещи, коей присвоено это имя.

Гоббс усиленно подчеркивает, что всякое имя представляет собой только произвольную метку. Имя, говорит он, есть слово, выбранное в качестве таковой с целью возбуждения в нашем уме мыслей, сходных с прежними мыслями, и одновременно, если это имя вставлено в предложение и если оно высказано другим человеком, оно служит признаком того, какие мысли были в уме говорящего и каких не было.

Имена, говорят Гоббс, — это не знаки самих вещей. Имена как составные части предложений или суждений (по нашей терминологии) являются знаками наших представлений. Имена не знаки самих вещей, а знаки наших представлений. Отсюда, по Гоббсу, следует, что имена не являются знаками самих вещей, ибо в каком другом смысле, спрашивает он, сочетание звуков и слово «камень» может явиться знаком камня, если не в том смысле, что слушатель, услышав этот звук — «камень», заключает отсюда, что говорящий думал о камне?

В этом своем значении имена, по Гоббсу, являются необходимым условием всякого знания. Только благодаря именам, пишет он, мы способны к знанию, к которому животные,

лишенные тех преимуществ, которые дает использование имен, не способны.

Из этой, как вы видите, чисто номиналистической теории имен как знаков наших единичных представлений, — именно единичных, а не общих, хотя способных относиться к ряду сходных предметов, — Гоббс выводит, что никакое знание не может быть знанием последовательности самих вещей, а может быть только знанием последовательности *имен*. Никакое рассуждение, согласно Гоббсу, не может завершиться абсолютным знанием прошлого или будущего факта, ибо что касается знания факта, то оно прежде всего в ощущении, а затем в памяти, а что касается знания последствий, называемое наукой, то такое знание не абсолютно, а условно. Ни один человек не может узнать путем рассуждения, что это или то есть, было или будет. Это было бы абсолютным знанием. А человек может узнать только то, что если это есть, то и то есть, если это было, то и то было, если это будет, то и то будет. Такое знание является не абсолютным, а условным знанием, причем оно будет не знанием последовательности самих вещей, знанием отношений между ними, а лишь знанием последовательностей одного имени вещи к другому имени той же самой вещи.

К каким же объектам могут относиться эти знаки наших представлений — имена? Имена могут даваться, по Гоббсу, во-первых, вещам, во-вторых, представлениям и, в-третьих, имена могут даваться и отсутствию чего-либо.

Я поясню, что это значит. Наименованными вещами являются или сами вещи, как, например, человек, или самое представление, какое мы имеем о человеке, как, например: форма человека, его движение, или отсутствие в нем чего-нибудь, которое мы констатируем, когда знаем, что в человеке есть что-то такое, чего мы не видим.

Таким образом, существует два вида имен: к первым относятся имена таких вещей, в которых мы что-либо замечаем, или имена самих представлений. Это будут положительные имена, по нашей терминологии — положительные понятия. Ко вторым относятся имена таких вещей, в которых мы замечаем

отсутствие чего-нибудь или недостаток чего-нибудь. Эти имена Гоббс называет отрицательными.

Стало быть, получается два класса понятий: положительные и отрицательные. Положительными именами будут те имена, которые мы применяем при сходности, при равенстве, при тождестве рассматриваемых вещей. Отрицательными будут те имена, которые применяются при различии, при несходстве, при неравенстве вещей.

По Гоббсу, из этих двух классов имен — положительных и отрицательных первоначальными являются положительные имена.

Положительные имена, пишет он в главе II «Логики», «являются более первоначальными, чем отрицательные, ибо без положительных было бы невозможно образование последних»⁶⁾.

В самом деле, по Гоббсу, только после того, как стали применять слово «белый» для обозначения определенных вещей, а затем слова «черный», «голубой», «прозрачный» и т. д. для обозначения других вещей, только после этого явилась возможность обозначить все отличия от белизны путем простого отрицания белого. И, следовательно, возникло слово «небелое».

Посредством отрицательных имен мы указываем себе и другим, по Гоббсу, чего мы не думаем. Положительные и отрицательные имена или понятия Гоббс ставит в связь с логическими законами противоречия и исключенного третьего. В этом отношении логика Гоббса отличается от логики Аристотеля.

Вы помните, что Аристотель вводит законы противоречия и исключенного третьего там, где он анализирует суждение и устанавливает, что во всяком суждении мы имеем утверждение или отрицание чего-либо. Аристотель вводит принципы или законы противоречия и исключенного третьего уже в теории суждения.

Гоббс вводит законы противоречия и исключенного третьего при анализе утвердительных или отрицательных *имен*. Утвердительные или отрицательные имена взаимно исключают

⁶⁾ Гоббс Т. Основы философии. Ч. 1: Учение о теле. Разд. 1: Логика. Гл. II // Гоббс Т. Избр. соч. М.; Л., 1926. С. 16.

друг друга, они не могут быть применены к одной и той же вещи. Кроме того, из двух взаимно исключающих имен то или другое применимо к любой вещи, именно: все, что существует, есть или человек, или не человек, или белое, или не белое. Это положение настолько очевидно, что не требует дальнейшего доказательства или объяснения; т. е. Гоббс считает эти законы аксиомами, не требующими доказательства. Значение этих аксиом выступает, по Гоббсу, впервые, когда мы сопоставляем положительные и отрицательные имена. Так как из практики словоупотребления выясняется, что для одной и той же вещи могут существовать и существуют многие различные имена, и так как, наоборот, может существовать одно имя для многих вещей, становятся возможными общие имена, общие понятия.

◎

Логическое учение Томаса Гоббса. Продолжение

Лекция, читанная 21 ноября 1952 года

Мы остановились на рассмотрении учения Гоббса о положительных и отрицательных именах, другими словами, — о положительных и отрицательных понятиях.

Вы уже знаете, что в этом разделе своей «Логики» Гоббс вводит законы противоречия и исключенного третьего.

Наличие общих имен в составе нашего языка породило, по учению Гоббса, представление или даже, как выражается Гоббс, веру, будто существуют не только общие имена, но существуют также и общие вещи. То обстоятельство, что одно имя может быть общим многим вещам (например, имя «человек» охватывает не только одного-единственного человека, но множество людей, так называемых «существ»), привело, по Гоббсу, к тому, что некоторые философы вообразили, будто сами вещи являются общими, универсальными. Эти философы серьезно утверждают, что кроме Петра, Ивана и всех остальных живших на свете людей существовала и существует еще и вещь, которую называют «человек» вообще. Гоббс считает это мнение в корне ошибочным, и поясняет, что ошибка людей, думающих таким образом, состоит в том, что они общие имена принимают за вещи, которые этими именами обозначаются.

Общие имена по своей природе являются неопределенными, так как мы сами их не ограничиваем. Когда мы в нашей

речи применяем общие имена, мы представляем слушающим нас свободу применения общих имен. Наоборот, единичное имя, в отличие от общего, ограничено в своем применении одной-единственной вещью.

Гоббс подчеркивает, кроме того, что большинство имен являются неоднозначными, неопределенными по своему смыслу, двусмысленными. Названия, которые являются общими и применимы ко многим вещам, не всегда даются, как это следовало бы, всем предметам на основании одинаковых признаков и в одном и том же одинаковом смысле. Это обстоятельство и является причиной того, что многие из общих имен не имеют постоянного значения. Они вызывают в нашем уме часто другие мысли, чем те мысли, для возникновения которых они были предназначены в то время, когда эти имена создавались и получили применение. Эти имена Гоббс называет двусмысленными.

Таким образом, задача общих имен заключается в том, чтобы обозначить одним и тем же словом все множество предметов, сходных между собой в каком-нибудь строго определенном отношении. Эта задача очень часто не выполняется, и в результате возникает двусмысленность имен. Эта двусмысленность затрудняет раскрытие смысла предложения. Затруднение это мы испытываем не только тогда, когда слушаем речь других людей, но даже в случае собственной речи.

По своей природе общее имя, или, как это называлось в схоластической философии, универсалия (Гоббс пользуется этим термином), это лишь имя — «имя имени», и оно не обозначает ни вещи, ни представления вещи. «Слово „универсальный“, — пишет Гоббс в главе II своей „Логики“, — не обозначает поэтому ни существующей в природе вещи, ни всплывающего в уме представления или образца, а является лишь именем имени»¹⁾.

Если, следовательно, мы говорим, что камень, живое существо, дух или что-либо другое — универсалии, то это, по Гоббсу, не надо понимать так, будто камень или человек являются универсалиями, а только так, что эти слова: «камень», «живое

¹⁾ Гоббс Т. Основы философии. Ч. 1: Учение о теле. Разд. 1: Логика. Гл. II // Гоббс Т. Избр. соч. М.; Л., 1926. С. 17.

существо», «человек» — являются *именами*, общими многим вещам, а представления, соответствующие этим вещам в нашем уме, представляют собой лишь отражения и признаки различных живых существ и других вещей.

В соответствии с этим Гоббс поясняет, что и такие понятия, как *род*, *вид*, тоже представляют собой лишь имена, а не вещи. Имя, обладающее той или иной общностью, может выступать или в качестве рода, или в качестве вида. Если оно обладает большей общностью, то по отношению к имени менее общему оно будет называться родом или всеобщим именем, второе же имя будет называться видом первого имени же или особенным именем.

Как бы то ни было, Гоббсу представляется ясным, что род, вид, определение — это имена только слов, только наименований, и он по этому поводу говорит, что метафизики ошибались, когда считали род и вид вещами, а определения — объяснениями существа вещи; на самом деле определения только указывают, что мы думаем о сущности вещи.

Кто эти метафизики, о которых здесь говорит Гоббс, и прежде всего, какой смысл имеет термин «метафизики» в его устах? Конечно, он под словом «метафизика» понимает не то, что мы с вами. В те времена метафизикой называлась умозрительная философия, представляющая собой спекулятивное учение о чувственно не воспринимаемых началах сущего, или бытия. Гоббс имеет здесь в виду не только таких метафизиков прошлого, как Платон, который думал, что общее — это род самого бытия (ведь идеи, по Платону, — это особые роды или виды *бытия*). Взгляд Гоббса направлен также и против таких метафизиков прошлого, как Аристотель. В самом деле, именно Аристотель полагал, что определение раскрывает нам *суть бытия* вещи. Гоббс же утверждает, что определение, роды, виды не раскрывают и не могут раскрыть сути бытия вещи, так как это имена, а не вещи. Общие понятия, или универсалии, по Гоббсу, должны быть познаны разумом. Причины всех отдельно существующих вещей возникают из причин универсалий или простых элементов. Поэтому те, кто занимается научными исследованиями, должны, прежде чем они перейдут

к исследованию причин единичных вещей, т. е. тех свойств, которыми одна вещь отличается от других вещей, исследовать причины универсалий, причины тех свойств, которые присущи всем телам, присущи всякой материи. А эти последние причины нельзя познать, если мы предварительно не выясним, что представляют собой сами универсалии. Универсалии же должны быть познаны разумом, т. е. путем *анализа*.

Здесь обращает на себя внимание тот факт, что Гоббс под разумным познанием универсалий понимает познание при помощи анализа. Подобно тому как в основе индукции Бэкона лежал анализ, выделение из сложного элементов простых при-род, так в основе метода исследования, рекомендуемого Гоббсом, лежит анализ.

Это не случайно, что два крупнейших представителя возникающего материализма Нового времени придавали такое значение анализу. Это соответствует уровню развития науки того времени. Энгельс подчеркивал, что в первые столетия развития науки Нового времени первоочередной задачей научного исследования было именно *аналитическое расчленение* сложных явлений, процессов, вещей на простые элементы, их составляющие. Привычка же анализировать, разлагать сложное на простые части и рассматривать каждую часть обособлено от всех других создала навыки метафизического метода мышления; Энгельс прямо говорит, что этот метод мышления сложился первоначально в науке, в самой практике научного исследования, он был необходимой для того времени ступенью в развитии зарождавшейся новой науки, а затем, благодаря деятельности Бэкона и Локка, был перенесен в философию и надолго закрепился там, в философии, в виде метафизического метода мышления.

Единственной причиной возникновения универсалий Гоббс считал движение.

А именно, причиной универсалий, говорит он, единственной и общей причиной, оказывается движение, ибо разнообразие всяких форм возникает из разнообразия движений, посредством которых они образуются, а причиной движений в свою очередь можно считать только движение же.

Посредством познания причин универсалий мы получаем, во-первых, их определения. Определение универсалии — это лишь объяснение наших простейших представлений. Всякий человек, имеющий, например, правильное представление о месте, должен знать следующее определение: место есть пространство, целиком заполненное или занятое каким-либо телом. Это объяснение нашего простейшего представления, в данном примере — представления о месте.

Во-вторых, мы приходим к познанию возникновения универсалий. Мы приходим к знанию того, что линия, например, возникает из движения точки. Одно движение возникает из другого.

Рассматривая родовые и видовые понятия, Гоббс говорит, что предшествующая логика сделала попытку классифицировать, распределить по определенным ступеням все вещи, при этом стремились подчинить имена, имеющие меньший объем, именам с бóльшим объемом. Так возникли роды, или группировки имен, которые в схоластической логике получили название предикатов и категорий. По таким группам могут быть распределены (как думает Гоббс) не только имена положительные, но и имена отрицательные. Гоббс сам предлагает схему таких предикаментов для общих понятий — о теле, о количестве, о качестве и об отношении.

Вот, например, какова схема предикаментов отношения по Гоббсу: отношение может быть или отношением величин, или отношением качеств, или отношением порядка. В свою очередь отношение величин может быть или отношением равенства, или отношением неравенства. Отношение качеств может быть или отношением сходства, или отношением несходства. Отношение порядка может быть отношением сосуществования, может быть порядком сосуществования (то, что Гоббс выражает словом «вместе») и может быть отношением несосуществования (то, что Гоббс выражает словом «не вместе»). А в свою очередь отношение сосуществования может быть или сосуществованием по месту, или сосуществованием по времени. И точно так же отношение порядка, которое он характеризует термином

«не вместе», может быть отношением по месту и по времени. По месту — впереди, позади; по времени — раньше, позже.

Таков пример одной из таблиц предикаментов, предикаментов отношения, которая вся строится, по Гоббсу, на отношении связи имен, имеющих больший объем к именам, объем которых меньше.

Все подобные схемы предикаментов, как поясняет Гоббс, ни в коем случае не дают нам познания самих вещей. Мы должны, пишет Гоббс, остерегаться думать, будто этими различениями (т. е. различениями предикаментов) мы познаем и определяем не только имена, но и различия самих вещей. Ведь, по Гоббсу, это только определение имен, а не самих вещей.

Имена Гоббс делит на конкретные и абстрактные. Конкретным является имя всякой вещи, которую мы предполагаем существующей в действительности. Такого рода вещи становятся в предложении субъектом, или подлежащим предложения. Гоббс, который был знатоком древнегреческого языка и который в глубокой старости, в возрасте около 80 лет, занимался переводом «Илиады» Гомера, пользуется в этом случае аристотелевским термином «υποκειμενον», означающим подлежащее, субстрат, субъект. Например, тело — это то, что способно двигаться, движимое, оформленное, то, что имеет вес, имеет вышину, может быть холодным, теплым и т. д. Все это примеры конкретных имен.

В отличие от конкретных имен абстрактное имя указывает, что в каком-либо субъекте содержится причина какого-нибудь конкретного имени. Например, «быть телом», «быть склонным к движению», «быть движимым», «быть холодным», «быть похотимым» и т. д. Все имена эквивалентные, равнозначные этим выражениям, называются абстрактными: «телесность», «подвижность», «движение», «фигура», «количество», «теплота» и т. д. Однако абстрактные имена обозначают только причину конкретных имен, а не сами вещи. Они относятся к именам, а не непосредственно к вещам. По Гоббсу только конкретные имена могут образовывать предложения. Сами конкретные имена возникли в языке до возникновения предложений.

Первые истины нашего познания были созданы людьми, по Гоббсу, произвольно. Положение неудивительное после того, что вы узнали о Гоббсе, как о последовательном номиналисте в теории познания. Ведь познание общего, достоверное знание об отвлеченных и общих именах возможно лишь при помощи языка. Язык же, по Гоббсу, есть всецело произвольное установление, никакой необходимой связи между словом и предметом, который этим словом обозначается, по Гоббсу, нет. Поэтому и первые истины произвольно созданы, говорит Гоббс, созданы теми, кто впервые дал имена вещам, или теми, кто получил эти имена от изобретателей имен, ибо, например, предложение «Человек есть живое существо» только потому истинно, что людям когда-то пришло в голову дать оба эти имени одной и той же вещи, назвать одну и ту же вещь именем «живое существо», и именем «человек», а если бы людям это когда-то не пришло в голову, то и не было бы этой истины.

Это взгляд на природу нашего познания в высшей степени характерный для крайнего, последовательного номиналиста, каким является Гоббс. Конечно, этот взгляд не имеет ничего общего с современным понятием об истине, и мы должны подчеркнуть со всей силой, что *метафизический* материализм, в особенности в его *номиналистическом* варианте, каким является материализм Гоббса, не может привести к правильному пониманию природы истины; ибо сущность истины заключается в том, что истинным будет суждение, отражающее в нашей мысли объективно существующий, независимый от наших мыслей порядок, связи вещей, их свойства. Но это как раз то, что отрицает Гоббс, для которого, как вы дальше увидите, истина есть нечто совершенно иное. И уже здесь, где он говорит о возникновении первой истины, он со всей силой подчеркивает, что первая истина возникает совершенно произвольно в силу того, что люди дали то или другое наименование, имя вещам.

В связи с вопросом о том, как люди наименовали вещи, Гоббс рассматривает и вопрос о логическом характере той операции, которую называют в логике определением или дефиницией. По Гоббсу, определение есть суждение, предмет которого расчленяет субъект, когда это возможно, и разъясняет

субъект, когда расчленение невозможно. Стало быть, есть два случая определения: первый, когда имеется возможность *расчленить* субъект суждения. Тогда определение есть суждение, предикат которого расчленяет субъект. Если же это невозможно, если мы бессильны расчленить субъект, тогда определением будет суждение, предикат которого не расчленяет субъект, а всего лишь разъясняет его.

Определения представляют собой высказывания. Мы применяем их с той целью, чтобы возбудить в уме обучающегося представление о какой-нибудь вещи, обозначая ее каким-нибудь именем. Поэтому определение не может быть, по Гоббсу, не чем иным, как объяснением имени. Другими словами, все определения, по Гоббсу, — только номинальные определения, от латинского слова «*nomen*», означающего «имя». Если имя обозначает какое-нибудь составное представление, то определение сводится не к чему иному, как к разложению этого имени на его более элементарные части.

Верный своему номинализму, Гоббс подчеркивает, что определение ни в коем случае не раскрывает существа вещи. Здесь Гоббс — совершенный антипод Аристотеля. Если Аристотель с огромной силой во всех своих логических трактатах подчеркивает, что определение имеет своей задачей ответить на вопрос, что́ есть это, раскрыть сущность или суть бытия вещей, то Гоббс, наоборот, стремится доказать, что определение не может раскрыть сущности вещи. Определение представляет собой лишь предложение и больше ничего.

Ошибку, говорит Гоббс, делают те, кто утверждает, будто определение передает существо вещей, будто «белое» или какая-нибудь другая акциденция есть род или всеобщее. В действительности определяется не существо вещей; определение есть только высказывание, выражающее то, что мы считаем существом вещи, точно так же как не белое само по себе, а только слово «белое» является родом или универсальным именем. Хотя определения не служат познанию сущности вещей, они тем не менее, по Гоббсу, и необходимы, и чрезвычайно полезны. Всякий человек, который ищет точной истины, должен помнить, что́ именно обозначает каждое употребляемое им имя

и соответственно этому должен пользоваться именами. Вот почему, например, в такой науке, как геометрия, люди начинают с определения значений слов. Это установление значений они называют дефинициями и помещают дефиниции в начале изложения науки — для того, чтобы в дальнейшем развитии ее положений и доказательств читателю было совершенно ясно, какой точный смысл имеют применяемые данной наукой имена.

Отсюда видно, говорит Гоббс, насколько необходимо каждому человеку, стремящемуся к истинному познанию, проверять определения, или дефиниции, прежних авторов, исправлять эти определения, если они были небрежно сформулированы, или даже вводить новые определения, заново создать их, ибо ошибки, сделанные в определениях, сами собой увеличиваются по мере изучения науки, и со временем, если только их не устранить, могут привести к величайшим нелепостям и абсурдам. Гоббс придает настолько большое значение определениям, что рассматривает их как принципы доказательства.

Первоначальные предложения, говорит он, представляют собой всегда определения или части определений, и они являются принципами доказательства. Но сами определения в доказательствах не нуждаются. Они являются началами всякого доказательства, сами же доказаны быть не могут. Почему? Потому что определение, по Гоббсу, это истина, установленная говорящими. Люди условились, что такое-то имя будет означать всегда в точности то-то. Это — совершенно произвольное установление. Поскольку оно произвольно, оно не подлежит доказательству, однако все, что люди будут доказывать, должно опираться на эти, когда-то произвольно установленные определения.

Далее Гоббс приступает к исследованию условий, при которых определения будут удовлетворительными, будут выполнять свою задачу. Он считает таковыми определения имен, посредством которых возможно возбудить в уме слушателя ясные и совершенные представления и понятия. Например, удовлетворительным будет такое определение движения: движение есть непрерывное оставление одного места и достижение другого. В этом определении не указан ни движущийся предмет —

ничего не говорится о том, какой предмет движется, — ни причина движения: не говорится, почему предмет движется. Говорится только, что движение есть непрерывное оставление одного места и достижение другого. И все же, несмотря на то что здесь нет речи ни о движущемся предмете, ни о причине его движения, определение достигает своей цели, так как оно возбуждает в уме достаточно ясное представление о движении.

Гоббс обратил внимание (и после него эту мысль повторил Спиноза) на то, что существует вид дефиниций через ближайший род и видообразующее отличие, заслуживающий особого рассмотрения. Это — те определения, которые мы теперь называем *генетическими*.

Если вещь, рассматриваемая или изучаемая нами, имеет причину, то определение имени этой вещи должно быть, по Гоббсу, генетическим. Определение вещей, пишет Гоббс, имеющих, как следует предполагать, причину, должно содержать имена, указывающие на нее или на способ ее возникновения. Например, определение круга должно гласить: «круг есть фигура, получающаяся в результате вращения прямой линии вокруг одного из ее концов в плоскости»²⁾.

Вы видите, что современная школьная логика просто повторяет это учение Гоббса. Оно вошло во все учебники, даже и пример в учебниках приводится тот же — с кругом. И это впервые было введено в логику именно Гоббсом.

Мы только что видели, что Гоббс, выделяя генетические определения, понимает под ними знание, которое исходит из производящего основания. Такое знание, знание производящей причины или производящего основания, по Гоббсу, представляет собой более высокую степень знания, чем знание при помощи непосредственного восприятия.

Представим себе, говорит Гоббс, что мы видим плоскую фигуру, чрезвычайно похожую на фигуру круга. В этом случае мы на основании простого восприятия не можем решить, будет ли

²⁾ Гоббс Т. Основы философии. Ч. 1: Учение о теле. Разд. 1: Логика. Гл. VI // Гоббс Т. Избр. соч. М.; Л., 1926. С. 58. Здесь под прямой линией подразумевается и отрезок.

эта фигура в действительности кругом или нет. Другое дело, когда мы знаем, как возникла данная фигура. Представим себе, что она была образована путем передвижения по окружности какого-либо тела, конец которого оставался неподвижным. Мы познаем, что таким путем возникает фигура, все точки периферии которой будут одинаково удалены — на длину радиуса — от ее единственного центра.

Рассмотрением определений завершается учение Гоббса о понятиях. Следующая основная логическая форма мысли, исследуемая Гоббсом, — это суждение.

С Гоббса начинается традиция, прочно укоренившаяся в последующей английской логике и нашедшая новое применение в современной зарубежной логике, — традиция именовать суждение «предложением». Теперь мы не называем суждения «предложениями». Теперь мы строго отличаем логический анализ суждения от грамматического анализа предложения. Суждение необходимо выражается посредством языка — предложением. Логическое мышление без языка не существует.

Товарищ Сталин в работе «Марксизм и вопросы языкознания» показал, что мыслей оголенных, не выступающих в языковой форме, не существует. Поэтому должно существовать — и имеется в действительности — соответствие между логической формой суждения и грамматической формой предложения. Но это соответствие ни в коем случае не является тождеством. Что оно не является тождеством, видно из того простого факта, что одно и то же суждение выражается в различных языках совершенно различными грамматическими средствами, соответствующими особенному грамматическому строю данного языка.

Если бы между суждением как логической формой и предложением как грамматической формой существовало однозначное соответствие, то тогда суждение во всех языках могло бы быть выражено одним-единственным языковым способом. Ничего подобного в действительности, конечно, не происходит. Например, в китайском языке, который по своему грамматическому строю является языком аналитическим, суждение

выражается совершенно другими языковыми средствами, чем те, посредством которых оно выражается в русском языке.

Но между логической формой суждения и грамматической формой предложения существует — должно существовать — соответствие, так как язык есть способ выражения наших мыслей, способ неизбежный, необходимый. Но это соответствие не есть тождество. Поэтому мы различаем анализ логический и анализ грамматический. Поэтому мы не смешиваем термины «предложение» и «суждение». С предположением мы связываем грамматический анализ языкового строя, с суждением же — анализ логический, мы видим в суждении особую логическую форму мысли.

Гоббс отождествляет суждение и предложение, и это неудивительно, так как он — номиналист. Для него роды, виды — это не логические формы, раскрывающие сущность вещей; это только общие имена, не больше, это факты языка. Поэтому и суждение для него есть прежде всего факт языка; это предложение.

Но Гоббс, конечно, не может ограничиться отождествлением суждения с предложением. Отождествляя их терминологически, он тем не менее ведет и логический анализ суждения. Он вводит в характеристику логической природы суждения, следуя в этом вопросе в общем за Аристотелем, указание на утверждение и отрицание.

В науке, говорит он, законен только один вид речи, называемый иногда утверждением, высказыванием или тому подобным именем, большею же частью обозначаемый словом «предложение». В нем нечто утверждается или отрицается, в нем высказывается истина или ложь.

Здесь Гоббс не отступает по сути от Аристотеля. Аристотель считал для суждения характерным то, что в форме утверждения или отрицания суждение сопоставляет нашу мысль с действительностью и поэтому оказывается истинным, если в мысли мы соединяем то, что соединено в действительности, и разделяем в мысли то, что разделено в действительности; оно оказывается ложным, когда мы соединяем в мыслях то, что разделено в действительности, и разделяем в мыслях то, что соединено в действительности. Такова аристотелевская концепция суждения,

и Гоббс в основном ее придерживается, но с креном в сторону номинализма, который характеризуют вообще всю его логику.

Гоббс дает следующую дефиницию суждения, или, по его терминологии, предложения: предложение есть словесное выражение, состоящее из двух имен, связанных между собой связкой. Посредством предложения говорящий хочет выразить, что имя (предикат) понимается им как имя той же самой вещи, которая обозначается другим именем (субъектом). Это Гоббс считает очень важным для понимания суждения. Он говорит, что предложение выражает, что говорящий понимает предикат как имя той же вещи, которая обозначается иным именем, субъектом. Когда говорят: «Человек — разумное существо» — это предложение. Что я хочу выразить, поизнося это высказывание? То, что я второе имя — «разумное существо», предикат понимаю как имя той же самой вещи — человека, которая обозначается первым именем, субъектом. Другими словами, Гоббс видит в суждении высказывание о тождественности смысла двух имен — имени предиката и имени субъекта.

Выражение «Человек есть живое существо» есть предложение. В нем два имени связаны связкой «есть». Это высказывание будет предложением, потому что говорящий считает и слово «человек» и слово «живое существо» именами одной и той же вещи. Иначе говоря: первое имя «человек» говорящий считает содержащемся в другом имени — «живое существо». Имя «человек» содержится в имени «живое существо».

Из сказанного мы видим, что Гоббс в составе суждения различает или выделяет субъект, предикат и связку. При помощи связки, вспомогательного глагола «есть» или какого-нибудь равнозначного ему, мы из двух названий составляем, по Гоббсу, утверждение или отрицание.

Если мы рассмотрим два высказывания: одно — «Человек есть живое существо» и другое — «Этот человек непрямодушен», то из двух этих предложений первое будет утвердительным или, как выражается Гоббс, положительным, второе же — отрицательным, так как имя «непрямодушен» является отрицательным именем.

Такие слова, как «все», «каждый», «некоторые», указывающие на универсальность, всеобщность или частный характер утверждения (то, что в математической логике называют кванторами); по Гоббсу, не являются именами. Эти слова не имена, они представляют собой только части имен. Эти знаки изобретены не для того, чтобы сделать возможной беседу с другими людьми. Они служат, как всё в языке, средством общения между людьми, выполняют, как сказали бы современные лингвисты, коммуникативную функцию.

Определения предложения, его составных частей, типов суждений — утвердительных и отрицательных подводят Гоббса к определению истины. Определение это чисто номиналистическое.

Под истиной Гоббс понимает не собственно утверждение или отрицание того, что есть в действительности, а правильную расстановку имен в предложениях. Истина, пишет он, состоит в правильной расстановке имен в предложениях. Поэтому человек, который ищет точной истины, должен помнить, что означает каждое употребленное им имя. В противном случае он запутается в словах, как птица в силках, и чем больше усилий он употребит, чтобы вырваться, тем больше он увязнет.

Суждение будет истинным, по Гоббсу, «когда его предикат включает в себя субъект. И суждение будет ложным, когда его предикат не содержит в себе субъекта».

«Во всяком предложении, — пишет Гоббс, — как утвердительном, так и отрицательном, последнее имя [предикат] может содержать в себе первое [субъект]». Таково, например, предложение «Милосердие есть добродетель», где имя «добродетель» [предикат] содержит в себе имя «милосердие» [субъект]. В этом случае говорят, что предложение истинно или содержит истину, ибо «истина» и «истинное предложение», по Гоббсу, означают одно и то же. Но возможен случай, когда последнее имя предложения, его предикат, не содержит в себе первого имени — «субъекта». Например, в предложении «Все люди справедливы» имя «справедливы» не содержит в себе имени «все люди», ибо для огромного большинства людей как раз наоборот, применимо имя «несправедливы». В этом случае, по Гоббсу,

говорят, что предложение ложно или содержит ложь, так как ложь и ложное предложение означает, по Гоббсу, в точности одно и то же³⁾.

Гоббс определяет условия, при которых предложение будет ложным. Он указывает, что только то предложение правильно, в котором связываются два имени, соответствующие одной и той же вещи. Если оба имени соответствуют одной и той же вещи, предложение истинно, если же в предложении ставятся в связь друг с другом имена различных вещей, то предложение ложно.

Гоббс разъясняет и вопрос *о видах ложных суждений*. Согласно его учению, видов ложных суждений ровно столько, сколько существует форм соединения имен различных вещей. Так как ложное предложение возникает, когда мы соединяем в предложении имена разных вещей, получается, что сколько существует форм соединения таких имен, столько будет и видов ложных предложений, или, по нашей терминологии, суждений.

Все вещи, имеющие наименование, могут быть разделены на четыре класса, это: 1) тела; 2) свойства тел, или акциденции; 3) признаки; 4) сами имена.

Поэтому во всяком правильном предложении связанными должны быть или два имени тел, или два имени свойств, акциденций, или два имени признаков, или, наконец, два имени самих имен. Тогда суждения будут истинными, так как образовать истинное предложение — это значит связать два имени одной и той же вещи. Имена же, связанные как-нибудь иначе, не имеют между собой никакой внутренней связи и поэтому образуют ложные суждения.

Гоббс с большой силой подчеркивает, что вещи сами по себе ни в коем случае не могут быть истинными. Истина — это свойство предложения. Истинами могут быть только истинные предложения, а не сами вещи. Слова «истинно», «истина», «истинное предложение», пишет Гоббс, означают одно и то же. Только то, что высказано, а не сами вещи, может быть

³⁾ Гоббс Т. Человеческая природа. Гл. V // Гоббс Т. Избр. соч. С. 234.

истинным, ибо если иногда истинное противопоставляется ка-
жущемуся или вымыслу, то и тогда это относится к истине,
выраженной в предложении. Поэтому истина есть свойство
не вещей, а предложений о них.

Здесь Гоббс, как вы должны знать, учитывая предыдущую
часть курса «Истории логики»⁴⁾, стоит, в сущности, на пози-
циях Аристотеля. И Аристотель полагал, что характеристика
истинности или ложности может быть только характеристикой
суждения; только там, где возникает утверждение чего-либо
о чем-либо или отрицание чего-либо о чем-либо, мы можем
говорить об истинном или ложном.

Заблуждение, как его понимает Гоббс, — это только наде-
ление вещи не соответствующего ей имени. Впасть в заблуж-
дение — значит дать вещи имя, какое ей не соответствует. Мы
заблуждаемся при утверждении и отрицании, пишет Гоббс, ко-
гда мы, именуя вещь, даем имя, не соответствующее ей. Только
такого рода заблуждение может быть названо неправдой, ибо
такие заблуждения возникают не в процессе чувственного вос-
приятия, так как имена определяются не сущностью вещей,
а только волей и соглашением людей. Если имена действитель-
но определяются только соглашением людей, условившихся
такую-то вещь называть таким-то именем, то наделение вещи
не соответствующим ей именем может быть только результатом
необдуманного действия. И Гоббс в связи с этим подчеркивает,
что заблуждение может быть только в нас, в людях, а не в са-
мих вещах. Заблуждение не коренится ни в наших чувственных
образах, ни в вещах, которые мы воспринимаем, а в нас самих,
ибо это мы ошибочно принимаем вещи, которые представля-
ют собой только образы, за нечто большее, чем только образы.
Но ни вещи, ни представления вещей не могут быть обозначены
как ошибочные, ибо они вообще ничего не предвещают, а мы
только умозаключаем на их основе.

В связи с этим условием всякого истинного познания
Гоббс считает правильное понимание словесных выражений.
Истину и ложь можно найти только у существ, обладающих

⁴⁾ Судя по всему, ее читал профессор П. С. Попов.

способностью речи. Пусть существа, не способные к речи, получают одно и то же впечатление при виде, например, отражения человека в зеркале и при виде самого человека, и пусть при первом зрелище их охватывает неоправданный страх. Все же отражение в зеркале они будут воспринимать не как истинное или ложное, а только как сходное, и в этом никакой ошибки не будет. Поскольку имеется сходство между реальным предметом и отражением этого предмета в зеркале и поскольку существа, лишенные речи, видят это сходство, замечают его, они, по Гоббсу, не ошибаются.

Подобно тому как люди обязаны своим истинным познанием правильному пониманию словесных выражений, так и основа всех заблуждений кроется в неправильном понимании.

Крайний номинализм Гоббса приводит его к утверждениям, значительно отклоняющимся от тех некоторых сторон учения Аристотеля о суждении, которому он в других случаях следует. Это — замечательная черта логики Гоббса. Его теория суждения одновременно и чрезвычайно близка к аристотелевской, и чрезвычайно далека от нее.

Когда Гоббс говорит, что истина выражается только в суждении, что без суждения не может быть истины и не может быть заблуждения, что суждение представляет собой утверждение или отрицание чего-либо о чем-либо существующем в действительности, он близок к Аристотелю. Но в то же время он как нельзя более далек от него, когда подчеркивает, что наши суждения говорят нам не о самих вещах, а только выражают связи имен в предложениях, и истинность или ложность этих связей должна определяться только соответствием между именем и вещью, которая посредством имени обозначается. Само же имя совершенно произвольно.

Теперь перейдем к рассмотрению некоторых отдельных видов суждений, рассматриваемых Гоббсом. Я остановлюсь только на наиболее оригинальных его взглядах, относящихся к видам или типам суждения.

Гоббс различает суждения категорические и условные, или гипотетические. Категорическим он называет предложение, которое просто или безусловно что-либо высказывает. Например:

«Всякий человек есть живое существо», «Ни один человек не есть дерево» и бесчисленное множество подобных. Гипотетическими он называет предложения, высказывающие нечто условно. Например: «Если кто-либо человек, то он также живое существо», «Если кто-либо человек, то он не камень».

Гоббс стремится определить условие эквивалентности, или равнозначности, суждений. Нужно сказать, что это действительно очень важная проблема логики. В математике, в математической логике проблема эквивалентности суждений играет огромную роль, так как точность математического мышления не может быть достигнута, если мы не знаем всех условий эквивалентности различных выражений.

Гоббс полагал, что категорические и необходимые предложения могут рассматриваться как форма суждений, эквивалентная гипотетическому или условному суждению. «Например, категорическое суждение „прямолинейный треугольник имеет три угла, равные двум прямым [углам]“ равнозначно гипотетическому предложению: „если какая-нибудь фигура представляет собой прямолинейный треугольник, то его три угла должны быть равны двум прямым [углам]“»⁵⁾.

Далее он утверждает, что два любых предложения, члены которых, т. е. субъекты и предикаты, соответственно исключают друг друга и которые расположены в обратном порядке, равнозначны, как это имеет место, например, в случае предложений: «Всякий человек есть живое существо» и «Все, что не живет, не есть человек»; они эквивалентны.

⁵⁾ Гоббс Т. Основы философии. Ч. 1: Учение о теле. Разд. 1: Логика. Гл. III. § 14 // Гоббс Т. Избр. соч. С. 30.



Логическое учение Томаса Гоббса. Окончание. Рене Декарт

Лекция, читанная 3 декабря 1952 года

Мы остановились на рассмотрении теории суждений Гоббса. Вы уже знаете, что, согласно его номиналистической точки зрения, суждение истинно, когда предикат включает в себя субъект; суждение ложно, когда предикат не содержит в себе субъекта. Однако эти определения не означают того, что Гоббс в своем учении о познании начисто отделяет операции комбинирующей мысли от той деятельности, к которой эти операции относятся. В отличие от позднейшего идеалистического номинализма, номинализм Гоббса сохраняет свою связь с материалистической основой его философии. Поэтому условия ложности суждения Гоббс определяет так: только то предложение правильно, в котором связываются два имени, *соответствующие одной и той же вещи*. Ложно же то предложение, в котором приводятся в связь друг с другом имена *различных вещей*.

Выводов ложных суждений может быть, по Гоббсу, ровно столько, сколько существует форм соединения имен различных вещей. Так как в правильных суждениях имена относятся к одной и той же вещи, а в неправильных — к различным, выводов ложных или неправильных суждений существует, говорит Гоббс, столько, сколько существует различных форм соединения имен, не являющихся именами в одной и той же вещи. Если в нашем уме соединяются имена одной и той же вещи, это будет

правильное предложение, но если соединяются имена различных вещей, если эти имена не являются именами одной и той же вещи, то возникает неправильное суждение. Гоббс говорит, что все существующие наименования вещей могут быть разделены на четыре класса: первый класс — это тела; второй — это свойства, или акциденции; третий — это признаки; и четвертый — это сами имена. Поэтому имена, связанные друг с другом во всяком правильном предложении должны быть или оба именами, или именами акциденций либо признаков, или, наконец, именами самих имен. Все же имена, связанные иначе, не имеют между собой внутренней связи и поэтому образуют ложные суждения.

Гоббс с большой силой подчеркивал, что истина для него равнозначна истинному предложению. Сами по себе вещи истинными быть не могут. Истинными могут быть только предложения. Слова «истинно», «истина», «истинное предложение» означают одно и то же. Лишь то, что высказано, может быть истинным, но отнюдь не сами вещи; даже если иногда истинное противопоставляется кажущемуся, противопоставляется вымыслу, то и тогда это относится к истине, заключенной в предложении. Поэтому истина, по Гоббсу, не есть свойство вещей, а только свойство суждений, наших суждений о вещах. С этой точки зрения заблуждение заключается в том, что мы даем вещи несоответствующее ей имя. Я в конце прошлой лекции уже останавливался на этом утверждении Гоббса и возвращаться к нему больше не буду.

Условиями возможности связывания суждений и выводов Гоббс признал наличие некоторых самоочевидных законов мысли. Такими законами являются, согласно его учению, закон противоречия и закон исключенного третьего. Они в сущности образуют одну аксиому. Это два выражения одной и той же аксиомы, которая лежит в основе всякого умозаключения.

Положение, что из двух взаимно исключающих друг друга имен либо то, либо другое применимо к любой вещи, есть, по Гоббсу, положение настолько очевидное, что не требует дальнейшего доказательства или объяснения. Достоверность этой аксиомы составляет принцип и основу всякого умозаключения и в силу этого — принцип и основу всякой науки.

По мысли Гоббса, человеческий род наделен от природы способностью к правильному логическому мышлению. Найдется, говорит он, очень мало людей, которые не обладали бы природной логикой в той мере, в какой она является необходимым условием здравого истинного суждения.

Исследуя логический характер законов противоречия и исключенного третьего, Гоббс возражает против их онтологического истолкования. Он говорит: положение, согласно которому из двух взаимно исключающих друг друга имен или одно, или другое применимо к любой вещи (а это и есть закон противоречия и закон исключенного третьего, по Гоббсу), становится темным, когда его пытаются формулировать так, что одна и та же вещь не может одновременно быть и не быть. Этот закон должен быть сформулирован не как закон, говорящий о свойстве *вещи*, о неспособности вещи одновременно быть и не быть, а должен сформулироваться как положение, согласно которому из двух взаимно исключающих друг друга *имен* или одно, или другое применимо ко всякой вещи. Больше того, Гоббс утверждает, что законы противоречия и закон исключительного третьего становятся прямо абсурдным и смешным, если им придать такой смысл, что все, что есть, или существует или не существует; в такой формулировке эти законы, по Гоббсу, лишены всякого смысла. На самом деле это — законы, говорящие о совместности или несовместности *имен*, но не о совместности или несовместности существования и несуществования *вещей*.

Опираясь на логическую аксиому противоречия и исключенного третьего, мышление совершает, по Гоббсу, различные операции. Он рассматривает правила логической связи суждений, правила вывода. В частности, он рассматривает правила подчинения суждений. Он определяет такого рода подчинение как такое отношение, когда универсальное и партикулярное (или частное) предложения имеют одно и то же качество, и если из этих двух предложений универсальное истинно, то таковым необходимо является и партикулярное, или частное.

Далее Гоббс рассматривает логическую связь суждений, между которыми есть отношение противоречия или связь взаимно исключающих суждений. Он формулирует также и пра-

вило этой связи, а именно: взаимно исключающими друг друга будут такие предложения, которые различаются между собой как по качеству, так и по количеству. Например: «Всякий человек есть живое существо», «Некий человек не есть живое существо». Это два взаимно исключающих предложения. Одно общее — по терминологии Гоббса, универсальное, — другое частное, партикулярное. Они имеют и разное количество, и разное качество: одно утвердительно, другое отрицательно. Это предложения, которые одновременно не могут быть ни истинными, ни ложными, т. е. другими словами, это предложения, в отношении которых действует как закон противоречия, так и закон исключенного третьего. По закону противоречия они не могут быть одновременно истинными, а по закону исключенного третьего они оба не могут быть одновременно ложными. Гоббс различает отношение *противоречащей* и отношение *противной* противоположности. В этом случае его анализ мало чем отличается от традиционного аристотелевского учения о противоречащей и противной противоположности. Он формулирует правило противных суждений, называя противные суждения противоположными предложениями.

Противоположными, поясняет он, являются универсальные предложения различного качества, стать быть, два общих предложения — утвердительное и отрицательное, имеющие один и тот же субъект и один и тот же предикат. Например: «Все люди счастливы», «Ни один человек не счастлив». Правило относительно этих суждений таково: если из двух противоположных суждений одно истинно, то другое должно быть ложно, но они оба могут быть ложными, как это имеет место в приводимом Гоббсом примере. Значит, на них распространяется закон противоречия, но не распространяется закон исключенного третьего. По закону противоречия они не могут быть оба истинными, но они могут оказаться оба ложными.

Гоббс рассматривает и отношение между суждениями, которые называются в логике подпротивными (он называет их частно противоположными). Такими частно противоположными, или по современной терминологии — подпротивными суждениями являются, по Гоббсу, два партикулярных, т. е. частных,

суждения различного качества — одно утвердительное, другое отрицательное. Например: «Некоторые люди образованны», «Некоторые люди необразованны». Два такие предложения не могут быть ложными, но они могут быть оба истинными.

Теперь переходим к рассмотрению теории умозаключений Гоббса. Здесь придется отметить немногое.

Прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что Гоббс точно определяет условия ошибочности умозаключения, или вывода. Ошибочность умозаключения, по его мысли, может быть вызвана или материальной ошибочностью, ложностью посылок, или ошибкой в отношении самой формы вывода. Другими словами, Гоббс точно различает два условия истинности вывода: первое — истинность посылок, обуславливающих заключение, и второе — правильность логической связи между посылками.

Ошибки силлогического умозаключения, пишет Гоббс в своей «Логике», коренятся или в ложности посылок, или в неправомерности заключения. «В первом случае, — говорит Гоббс, — мы называем силлогизм ошибочным в отношении его *материи*, во втором в отношении его *формы*»¹⁾. Вы видите, таким образом, насколько неправильно распространено среди философов, не изучивших внимательно историю логики и, в частности, историю материалистической логики, представление, будто бы различие этих двух условий истинного умозаключения — правильности и истинности — ведет свое начало от Канта. Ничего подобного. У Гоббса это различие выражено самым ясным образом.

И на этой же точке зрения стояли авторы пор-рояльской логики²⁾, и вообще здесь нет ничего такого, что было бы изобретением кантовской или послекантовской логики. Это элементарное логическое положение. Ничего специфически кан-

¹⁾ Гоббс Т. Основы философии. Ч. 1: Учение о теле. Разд. 1: Логика. Гл. V // Гоббс Т. Избр. соч. С. 42. Выделено Асмусом.

²⁾ Имеется в виду книга, вышедшая в Париже в 1662 г. под названием «Logique ou l'art de penser». Свое второе название — «Логика Пор-Рояля» — она получила потому, что ее авторы — А. Арно и П. Николь жили и работали в яansenистском монастыре Por-Royal. Теперь она имеется в русском переводе под названием «Логика, или искусство мыслить» (М., 1991).

товского в этом различении умозаключений с точки зрения истинности посылок и с точки зрения правильности логической связи между ними — нет.

Какой же ход мыслей будет правильным с точки зрения Гоббса? Он формулирует свое понимание правильности связи между мыслями в части II «Основ философии», в трактате «Человеческая природа», в главе II. Здесь мы находим следующее обоснование. Гоббс говорит, что последовательность представлений, их порядок или их связь в нашем мышлении может быть случайной, как это бывает по большей части в сновидениях; но эта последовательность может быть строго определенной, как это бывает, когда предшествующая мысль необходимо вызывает последующую. Тогда и возникает то, что мы называем рассуждением. Слово «рассуждение» обыкновенно применяется в отношении связи и последовательности речи, слов. Поэтому Гоббс считает целесообразным, во избежание какой бы то ни было двусмысленности, называть эту необходимую логическую связь между мыслями, правильную связь, — не рассуждением, а правильным ходом мысли³⁾.

Гоббс поясняет при этом, что ошибки в отношении материи, содержания посылок в нашем мышлении, возникают гораздо чаще, чем ошибки в отношении логической формы вывода. Природная логика настолько присуща людям, что они редко делают формальные ошибки в умозаключениях, но очень часто принимают ложные посылки за истинные. Ложные заключения софистов и скептиков были большей частью ошибочны не в отношении формы, а в отношении материи силлогизма.

На чем же основывается та необходимая связь представлений, которая ведет в логическом мышлении к правильному ходу, правильной последовательности мыслей? В разъяснении этого вопроса Гоббс верен своему материалистическому сенсуализму. Он доказывает, что причина связи наших представлений — их первичная связь в момент чувственного восприятия.

Причиной связи или последовательности представлений, говорит он, является их первоначальная связь или последова-

³⁾ См. Гоббс Т. Человеческая природа. Гл. VII // Гоббс Т. Избр. соч. С. 227.

тельность в тот момент, когда они были вызваны чувственными восприятиями. Наша мысль может переходить от одной вещи почти ко всякой другой, но так как в чувственном восприятии за представлением причины может следовать представление следствия, в таком же порядке они могут следовать друг за другом и после того, как прекратится акт восприятия, в таком же порядке они могут следовать друг за другом и в нашем воображении, и в большинстве случаев, поясняет Гоббс, они действительно следуют друг за другом.

Интересно объяснение этого явления, предложенное Гоббсом. Он полагал, что причиной соответствия между последовательностью наших представлений и последовательностью наших чувственных восприятий является стремление тех, кто имел представление о цели, вслед за этим иметь представление и о средствах, способных вести к ней. Здесь содержится намек на понятие практики как условия соответствия между ходом или последовательностью наших представлений в уме и ходом или последовательностью наших чувственных восприятий в нашем опыте. Гоббс эту мысль не развивает подробно, но формулирует именно в тех словах, которые были мною приведены.

Итак, ошибки по отношению к материальному содержанию посылок встречаются в нашем мышлении чаще, чем ошибки формальные. Однако Гоббс считает необходимым исследовать и источники *формальных* ошибок в силлогизме. Он говорит (это его собственные слова), что формальные ошибки силлогизма имеют своим источником или слияние связки с каким-нибудь из членов предложения, или двусмысленность какого-либо слова. В обоих случаях, и тогда, когда связка сливается с одним из членов предложения, и когда в составе умозаключения имеется двусмысленное слово, — в обоих случаях мы будем иметь четыре члена в предложениях, что не должно иметь места в правильном силлогизме. Другими словами, в обоих случаях происходит та ошибка, которая называется в логике *учетверением терминов*.

Слияние связки с каким-нибудь членом предложения можно немедленно обнаружить, если придать суждению наиболее точную форму, т. е. если выразить словесно суждение так, чтобы

его логический строй выступил с наибольшей прозрачностью. Можно, например, аргументировать следующим образом: рука касается пера, перо касается бумаги, следовательно, рука касается бумаги. В чем ошибочность этого умозаключения, как обнаружить в нем ошибку? Это, по Гоббсу, произойдет немедленно, если мы соответствующим образом изменим словесную формулировку вывода. Ничего не изменив в *содержании* мыслей, сделаем для себя более ясной, более прозрачной *логическую форму* этого умозаключения. И после того, как мы изменим его словесное выражение, мы получим: рука есть касающееся пера, перо есть касающееся бумаги, следовательно, рука есть касающееся бумаги. Тут, говорит Гоббс, ясно различаются четыре члена, а в предыдущей словесной формулировке учетверение терминов было скрыто. В первом случае это не выступило так ясно вследствие двусмысленности словесной формулировки, а во втором же случае, после того как мы придали словесному выражению силлогизма такую форму, которая адекватна его логическому строю, эта ошибка — учетверение терминов — выступила с полной обнаженностью.

В теории умозаключений Гоббса формулируются общие правила следования из лжи и из истины. Это место в его логическом анализе заслуживает особого внимания. Гоббс (впрочем, так же как это сделал и Аристотель, принципиально мы у Гоббса не находим ничего нового) указывает, что из ложных предпосылок могут иногда быть выведены правильные по существу заключения. Но ложное предположение никогда не может быть выведено из истинного утверждения. Из истины можно получить только истинное заключение, но из ложных посылок могут быть выведены иногда истинные, а иногда ложные заключения.

Вот так поясняет Гоббс эту мысль в § 19 главы III «Логики»⁴⁾. Допустим, мы имеем следующие истинные предложения: «Всякий человек есть камень», «Всякий камень есть живое существо», «Следовательно, человек есть живое существо». Здесь обе посылки силлогизма ложны, а заключение истинно. Гоббс

⁴⁾ См.: Гоббс Т. Избр. соч. С. 32.

говорит, что в предположении правильности этих посылок необходимо признать, что «живое существо» есть имя, применяемое ко всякому камню, а «камень» — имя, применяемое ко всякому человеку. И таким образом, предложение «Всякий человек есть живое существо» будет истинным, как это на самом деле имеет место. Отсюда следует, что истинное положение может быть иногда выведено из ложных предпосылок. Но из двух правильных, т. е. истинных, предпосылок никогда не может быть выведено ложное заключение.

В соответствии со своим взглядом на процесс логического мышления как на процесс своеобразного исчисления, взглядом, который, как я уже пояснял в одной из предыдущих лекций, нигде им не был развит подробно, Гоббс и силлогизм понимает как операцию сложения. Силлогизм, по его разъяснению, есть не что иное, как сложение двух предложений, связанных общим членом, именуемым средним. И подобно тому как предложение есть сложение двух имен, так и силлогизм есть сложение, только трех имен.

Условием возможности силлогизма, который для Гоббса является преимущественным типом умозаключения, он признал язык. Живые существа, не обладающие способностью речи, не могут образовывать в уме понятия или мысли, которые соответствовали бы силлогизму, состоящему из универсальных предложений. Они не могут сделать так потому, что при силлогизме необходимо не только думать о вещи, но необходимо, кроме того, последовательно припоминать те различные имена, которые по различным основаниям были применены к одной и той же вещи. Этого животные делать не могут, а поэтому они не могут умозаключать — в том смысле, как умозаключает человек. Язык, по Гоббсу, есть необходимое условие возможности логического умозаключения.

Анализируя логическое строение силлогизма, Гоббс доказывает необходимость для него общего члена. В самом деле, к чему должен привести всякий силлогизм? Он должен привести к отождествлению имен, к отождествлению имени субъекта с именем предиката выводного суждения, или заключения. Для того чтобы мы могли осуществить это отождествление,

необходимо наличие в посылках общего члена — того элемента силлогизма, который мы называем средним термином. Из двух предложений, не имеющих ни одного общего члена, нельзя вывести никакого заключения, и поэтому они не могут составить силлогизм; ибо если и правильны обе посылки: «Человек есть живое существо», «Дерево есть растение», то из них ведь нельзя вывести заключение, будто «растение» есть имя человека или «человек» есть имя растения. Следовательно, заключение «Человек есть растение» ложно.

В посылках силлогизма должны быть только три, а не четыре члена, как в этом примере, где обе посылки истинны, но в них четыре члена, а общий член отсутствует и поэтому заключение получить невозможно.

Особенно важно при этом указание Гоббса на то, что общий, или, по нашей терминологии, средний термин силлогизма должен относиться к одной и той же вещи. Условием истинности силлогистического вывода является отнесение общего члена, или имени, входящего в обе посылки, к одной и той же вещи. Если средний член, говорит Гоббс, в обеих посылках не относится к одной и той же вещи, то нельзя вывести никакого заключения, нельзя составить никакого силлогизма.

Отсюда вытекает, что предложение, имеющее субъектом средний член, должно быть во всяком силлогизме общим или единичным, но не частным или неопределенным. Поэтому неправилен, например, следующий силлогизм: «Всякий человек есть живое существо; некоторое живое существо четвероногое; следовательно, некоторый человек четвероногое». Почему этот вывод неправилен? Он неправилен потому, что в первой посылке средний член — «живое существо» — составляет особенность только человека, так как там имя «живое существо» отнесено только к человеку. Во второй же посылке можно под этим именем понимать, наряду с человеком, и другое живое существо. Если бы вторая посылка была общей, как, например, в умозаключении «Всякий человек есть живое существо; всякое живое существо есть тело; следовательно, всякий человек есть тело», тогда силлогизм был бы правилен.

Последним разделом «Логики» Гоббса рассмотрим раздел о доказательстве.

Гоббс не отличает метод доказательства от метода исследования. Он рассматривает это как один вопрос. По Гоббсу, всякое знание подлежит доказательству, за исключением наиболее общих или универсальных, как он их называет, принципов.

Так как учить, это значит не что иное, как вести ум обучаемого по тому пути, который уже пройден обучающим в его собственно исследовании, то и метод доказательства, ведущий к познанию найденного, рассуждает Гоббс, не отличается от метода исследования. Но здесь необходимо сделать важное исключение. Оно состоит в том, что логическая операция, при помощи которой мы от воспринимаемых вещей, от чувственных их восприятий восходим к общим принципам, должна быть отброшена. Это потому, что общие принципы являются принципами, а латинское слово *principium* означает «начало»: именно потому, что общие принципы являются началами, они (по Гоббсу) не могут быть доказаны. Они нуждаются в объяснении, как все человеческое знание, но не требуют доказательства.

По Гоббсу метод доказательства должен быть всецело синтетическим. Когда мы ведем доказательство, поясняет Гоббс, мы применяем исключительно синтетический метод. Мы исходим из элементарных, из общих суждений, которые сами собой разумеются, а затем последовательным образом из суждений выводим силлогизм и продолжаем операцию до тех пор, пока, наконец, обучающийся не убедится в истинности заключения.

Стало быть, процесс доказательства Гоббс представлял только в одной форме — как процесс, ведущий от посылок к заключению, от универсальных, общих начал, или принципов, к тем следствиям, какие из этих принципов могут быть выведены; такой путь движения мысли от начал к следствиям он называет *синтетическим*, утверждая, что по существу своему всякий метод доказательства есть метод синтетический.

Номинализм Гоббса очень резко выступает в его теории доказательства. Дело в том, что единственным, в сущности, принципом доказательства Гоббс считает определения — дефиниции. За исключением определений, говорит он, никакое

другое суждение не должно считаться элементарным или быть причисленным к принципам. Принципом доказательства являются именно определения, или первоначальные предложения.

Первоначальными Гоббс называет такие предложения, в которых субъект объясняется предикатом, состоящим из многих имен. Например: «Человек есть тело, одушевленное, одаренное разумом». Здесь субъект объясняется предикатом, состоящим из трех имен. Предложение этого типа Гоббс и называет первоначальным предложением. Называется первоначальным оно потому, что предложения образуют, по Гоббсу, начало всякого умозаключения. Без предварительного объяснения имен, обозначающих вещи, о которых идет речь, ничто не может быть, по Гоббсу, доказано.

Таким образом, первоначальные предложения всегда являются определениями или частями определений, и именно такие первоначальные предложения и оказываются, по Гоббсу, принципами доказательства. Но так как Гоббс полагает, что определения устанавливаются произвольно, его номиналистический взгляд на определения сообщает печать номинализма и всей его теории доказательства. Ведь принцип доказательства это — определение, а определение, по Гоббсу, нельзя рассматривать иначе, как суждение, в котором объяснение субъекта несколькими предикатами, относящимися к одной и той же вещи, установлено по соглашению. Как истины, произвольно установленные говорящими и слушающими, определения не нуждаются сами ни в каких доказательствах.

Роль определений как принципов доказательства особенно оттеняется в учении Гоббса тем, что аксиомы и постулаты он не причисляет к принципам доказательства. По Гоббсу, такие аксиомы, как, например, аксиомы в «Началах» Евклида, могут быть доказаны, и это несмотря на то, что математические аксиомы во времена Гоббса считались недоказуемыми, самоочевидными истинами. Гоббс решительно возражает против такого понимания аксиом евклидовой геометрии. Он говорит, что они могут быть доказаны. Если это так, то аксиомы не являются принципами, хотя в силу всеобщего соглашения они для людей приобрели авторитет принципов.

То же относится к так называемым постулатам, которые, по Гоббсу, хотя и являются принципами, но не принципами доказательств. Постулаты являются принципами только конструкции, а это значит, что они являются принципами не знания, а принципами умения; иначе говоря, они являются принципами не теорем, а проблем, которые относятся к практике и которые находят свое решение в практической деятельности. Этот взгляд на природу постулатов и аксиом Гоббс развил в § 13 главы VI своей «Логике».

Кратко говоря, сущность теории доказательства Гоббса может быть сведена к трем правилам. Всякая методическая демонстрация, по Гоббсу, подчиняется следующим условиям. Во-первых, в развитии истин методического доказательства должна быть правильная внутренняя последовательность, соответствующая законам силлогизмов. Это первое правило, первое условие демонстрации.

Второе условие Гоббс формулирует так: предпосылки всех силлогизмов должны быть выведены из первых определений посредством демонстрации.

И, наконец, третье условие: согласно определению, обучающий и доказывающий должен следовать тому же методу, при помощи которого доказывающий сам нашел истину. Другими словами, способ доказательства и изложения не должен отличаться от способа нахождения истины.

На этом я закончу характеристику логического учения Гоббса и перейду к характеристике теоретико-познавательного и логического учения Декарта.

* * *

Рене Декарт — корифей рационализма XVII в. Знакомясь с теоретико-познавательными и логическими взглядами Декарта, мы тем самым знакомимся с одним из классических учений рационализма.

Здесь я должен сделать некоторое предостережение. Дело в том, что в истории философии часто даже крупными историками философии практиковался и практикуется до сих пор

метод крайнего упрощения, крайней схематизации изучаемых явлений. Борьба между рационализмом и эмпиризмом в теории познания и логике XVII в. часто излагалась и характеризовалась на основе недостаточно подробного и конкретного изучения тех классиков эмпиризма и рационализма, о которых в этих изложениях шла речь. Вместо того чтобы изучать «живого» Декарта со всей сложностью, со всеми противоречиями его философского и логического мышления, изучали некую схему, в которой эти противоречия были сведены к пониманию упрощающему действительную картину его философских и логических взглядов.

Такой способ изучения, конечно, гораздо легче провести, чем воссоздание подлинной картины того, что изучается, но он, к сожалению, меньше соответствует действительности. Я постараюсь представить вам теорию познания и логику Декарта со всеми противоречиями, со всем богатством и во всей сложности его учения. И вы увидите, как многое в обычных взглядах на Декарта, например на его учение о врожденных идеях, некритически повторяется с чужих рук.

Лейбниц критикует учение Декарта о врожденных идеях, Локк тоже критикует это учение, историки философии основывают свою критику, опираясь больше на Лейбница и Локка, чем на самого Декарта; они не проверяют, действительно ли Лейбниц и Локк правильно поняли Декарта, вычитали из его произведений действительно то, что в них написано. После этого небольшого предостережения, я перейду к изложению учения Декарта.

Декарт не только один из великих философов, но и один из великих ученых XVII в. Мне нет необходимости напоминать вам о том, что он оставил глубокий след в развитии математики, теоретической физики, оптики, физиологии. В математике он явился одним из создателей аналитической геометрии. В физике он сформулировал закон сохранения количества движения во Вселенной, в материальном мире, причем с такой точностью, что, по словам Энгельса, его формулировки точнее, чем точность формулировки этого же закона у ряда позднейших естествоиспытателей. В оптике он, независимо от знаменитого голландского физика Виллеброда Снеллиуса и почти одновременно с ним

сформулировал один из основных законов этого раздела физической науки. В физиологии он не только повторил результат Гарвея, относящееся к теории кровообращения, но и создал совершенно оригинальное учение о безусловном рефлексе. Если И. П. Павлов — создатель учения об условном рефлексе, то Декарт — создатель учения о рефлексе безусловном. Это значение Декарта Павлов ценил настолько высоко, что в Колтушах у него был бюст Декарта как одного из корифеев науки.

Знакомясь с философскими и, в частности, с логическими произведениями Декарта, нельзя забывать о тесной связи его философии с проводимыми им научными исследованиями. В этом отношении Декарт обладал счастливым преимуществом по сравнению с Бэконом. Бэкон в своих произведениях больше философ, чем естествоиспытатель, и мы не можем указать в научной деятельности Бэкона ни одного открытия, которое по своему значению для истории науки было бы равноценным только что перечисленным мной достижениям Декарта.

Я уже не говорю о том, что Декарту принадлежит одна из первых по времени попыток развить естественнонаучное, не опирающееся на богословские предпосылки, учение о возникновении Солнечной системы. Декарт объяснял ее возникновение не творческим актом божества, а естественным процессом, совершающимся в природе. После того как, согласно предпосылке Декарта, Бог уже создал определенное количество материи и вложил в него определенное количество движения, сумма которого остается постоянной, весь процесс протекает совершенно естественным путем. И Декарт делает смелую (хотя с современной точки зрения безнадежно устаревшую) попытку объяснить естественное возникновение Солнечной планетарной системы.

Декарт разделяет с Бэконом, Гоббсом, Спинозой и с другими передовыми мыслителями XVII в. новый взгляд на знание, согласно которому его значение определяется способностью увеличивать власть человека над природой, покорять ее человеку. И неудивительно. Ведь, как я только что сказал, философия Декарта неотделима от его научных — математических, естественнонаучных физических, биологических, астрономиче-

ских — исследований, а они были вызваны к жизни прежде всего и главным образом запросами развивающейся практики, практическими потребностями самой жизни.

Неудивительно поэтому, что в части VI «Рассуждения о методе» Декарт говорит, что можно достигнуть познаний, очень полезных в жизни, и вместо той умозрительной философии, которую преподают в школах, можно развить практическую философию; при ее помощи «зная силу и действие огня, воды, воздуха, звезд, небес и всех других окружающих нас тел так же отчетливо, как мы знаем различные занятия наших ремесленников, мы могли бы точно таким же способом использовать их для всевозможных применений и тем самым сделаться хозяевами и господами природы»⁵⁾. Таковы слова Декарта.

В связи с этим надо подчеркнуть, что Декарт, несмотря на весь свой рационализм, о котором речь впереди, придавал огромное значение успехам эксперимента, экспериментального исследования. Сам Декарт был выдающимся экспериментатором. Нельзя описать схему безусловного рефлекса, основываясь на одних лишь наблюдениях, и тем более на умозрительном рассмотрении вопроса. И в физиологии, и в теории кровообращения, и в учении о безусловном рефлексе Декарт был первоклассным экспериментатором. Он не только осуществлял эксперименты, он и теоретически разъяснял важность опыта, эксперимента для успехов науки.

Вот как он обосновывал мысль о необходимости эксперимента. Философия, по его мысли, устанавливает принципы познания, но, опираясь на эти принципы, наука должна вывести из них объяснения конкретных явлений окружающего нас мира. Выведение же конкретных явлений и фактов из простых и общих принципов есть задача в высшей степени трудная. Декарт писал в том же «Рассуждении о методе», в части VI, что «могущество природы есть столь велико и обширно, а эти принципы столь просты и общи, что я не замечаю почти ни одного частного следствия, относительно которого я не знал бы

⁵⁾ Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 305.

заранее, что его можно из этих принципов вывести несколькими различными способами»⁶⁾. И самое большое затруднение в этом выведении, по Декарту, состоит в том, чтобы найти, каким же из этих различных способов устанавливается зависимость явлений в каждом данном конкретном случае. «И я не знаю для этого другого способа, — говорит Декарт, — как опять-таки производить новые опыты, исход которых был бы не одинаков в зависимости от того или другого способа объяснения» (*Декарт Р.* Рассуждение о методе. Ч. VI // Избранные произведения. М., 1950. С. 307). И в дополнение к этому он говорит: «Что касается опытов, то я заметил, что они тем более необходимы, чем дальше мы продвигаемся в познании»⁷⁾.

Вы видите, что рационализм Декарта — рационализм особый. Он не состоит в отрицании роли опыта для знания. Эта высокая оценка опыта, который становится тем более необходим, по Декарту, чем дальше мы углубляемся в познание связей конкретных явлений природы, отличает Декарта от другого крупного представителя рационализма XVII в. (жившего позже, младшего современника Декарта) — от Бенедикта Спинозы.

Вот Спиноза — тот действительно настолько пренебрежительно относился к опыту, что, как видно из его переписки, в ряде случаев даже отказывается рассматривать аргументацию знаменитого естествоиспытателя, физика и химика того времени Бойля только на том основании, что метод его исследования был экспериментальным, а не умозрительным, рациональным.

Декарту эта точка зрения совершенно чужда, она противоречила его взглядам. Самые правила метода, изложенные в «Рассуждении о методе», в значительной степени возникли у Декарта как гносеологические обобщения, основанные на тех конкретных приемах научного исследования, которыми сам он пользовался в своей научной работе, в частности и, прежде всего, в математике.

Вот эти четыре правила метода Декарта. Первое правило формулирует основное требование: никогда не принимать

⁶⁾ *Декарт Р.* Избранные произведения. С. 307.

⁷⁾ Там же. С. 306.

за истину ничего такого, что не было бы познано в качестве истинного с очевидностью. Иначе говоря, правило это требует, чтобы исследователь тщательно избегал всякой опрометчивости, всякой предвзятости и включал в свои рассуждения только то, что представляется уму столь ясно, столь отчетливо, что не дает никакого повода подвергнуть эти суждения какому бы то ни было сомнению.

Как следует понимать эту ясность и отчетливость и в какой связи ясность и отчетливость как критерии истинности состоят со всей теорией познания и философией Декарта — об этом я скажу дальше. Пока я рассматриваю правила метода Декарта только в связи с его специальными научно-исследовательскими работами в области науки о природе.

Второе правило требует, чтобы каждая из изучаемых проблем или, как выражается Декарт, чтобы каждое из исследуемых философом затруднений было разделено или разложено на столько частей, на сколько это возможно и необходимо для наилучшего преодоления этих трудностей. Другими словами, это — метод сведения сложной задачи к простым, элементарным задачам, сложного вопроса — к простым вопросам, его составляющим. Этот метод был сформулирован Декартом на основе тех наблюдений, какие он сделал относительно приемов решения геометрических задач.

Точно так же и третье правило метода Декарта находится в самой тесной связи с процессом научного исследования. Правило это требует при решении научных задач придерживаться определенного порядка мышления. Мышление должно быть методичным, оно должно начинаться с предметов наиболее простых, наиболее легко познаваемых и постепенно восходить к познанию более сложных. При этом исследователь должен предполагать порядок даже там, где предметы мышления вовсе не даны в их естественной связи.

И, наконец, четвертое, последнее правило включает в себе требование: в начале исследования составлять исчерпывающие перечни всех вопросов, подлежащих изучению, всех звеньев, необходимых для полного решения задачи — с тем, чтобы была уверенность в отсутствии каких бы то ни было упущений.

Эти четыре правила были сформулированы Декартом впервые, если иметь в виду опубликованные произведения, в части II «Рассуждения о методе».

Для понимания всего дальнейшего и, в частности, для понимания взглядов Декарта на природу математического знания, на природу научного знания вообще — а природа эта обуславливает и соответствующие операции логического мышления — важно учесть, что Декарт как новатор и корифей науки XVII в. ясно видел недостаточность прежней логики и прежнего метода, которые ограничивались простыми операциями классификации, деления, простыми формальными дефинициями определяемых понятий.

В центре научной мысли Декарта лежит понимание той огромной роли, какая во всех науках, во всех научных исследованиях принадлежит изучению не только фактов, предметов и их свойств, но и *отношений* между предметами, свойствами предметов, между фактами. Наука, и тем более логика, находящаяся в зависимости от успехов научного знания, не могла сразу прийти к правильному пониманию этой роли.

В времена Аристотеля логика опиралась главным образом на операции определения, классификации, деления, и в школе Аристотеля, где работали корифеи науки того времени, были проведены выдающиеся работы по классификации, например, форм государственного устройства, по классификации форм в ботаническом и зоологическом мире и т. д.

В эпоху же Декарта, благодаря успехам математики и созданию, в частности, аналитической геометрии, на первый план выдвигается мысль о том значении, которое имеет исследование *отношений* между предметами, их свойствами и фактами. В связи с этим изменяется само понятие об абсолютном и об относительном, и это изменение мы можем обнаружить у Декарта.

В «Правилах для руководства ума» Декарт дает следующее определение. Он говорит, что все вещи в отношении полезности их для решаемой задачи, если мы не станем рассматривать их изолированно одну от другой, но станем сравнивать с тем, чтобы познать одну вещь посредством других — всех их можно назвать или абсолютными, или относительными. Далее он

разъясняет, что абсолютным будет все, что содержит в себе простоту и ясность. Например, — это всё то, что рассматривают как независимое, как причину, как простое, как всеобщее, как единое, равное, подобное и т. д. И Декарт полагает, что абсолютное является самым простым, и именно поэтому им следует пользоваться при решении всех вопросов⁸⁾.

Однако более подробное рассмотрение этого вопроса показывает, что объекты, называемые нами абсолютными, оказываются, если мы станем рассматривать их не изолированно, а в их связи с другими объектами, уже не абсолютными, а относительными. Само абсолютное в этом смысле становится, по Декарту, относительным, и в качестве примера он приводит род и вид. С точки зрения логической это не абсолютно неизменные логические категории, а категории относительные. Одно и то же может рассматриваться и как вид по отношению к обнимающему его роду, и как род по отношению к видам, которые в свою очередь в нем содержатся.

Вот как Декарт характеризует самую эту относительность абсолютного, в частности, в применении к роду и к виду: «Именно в неустанном искании самого абсолютного, — разъясняет он, — и заключается весь секрет метода, ибо некоторые вещи кажутся более абсолютными с одной точки зрения, чем другие; рассматриваемые же иначе, они окажутся более относительными. Так, например, всеобщее разумеется более абсолютно, чем частное, потому что оно обладает более простой природой, но его же можно назвать и более относительным, ибо оно нуждается для своего существования в единичных вещах и т. д.»⁹⁾

Здесь высказана интересная вещь — мысль о связи общего с единичным. Всеобщее можно назвать абсолютным, но в то же время его абсолютность относительна, так как познать всеобщее можно только в связи с единичным. «Иногда также некоторые вещи, — поясняет Декарт, — являются действительно более абсолютными, чем другие, но, однако, они еще не самые абсолютные из всех. Например, если мы рассматриваем

⁸⁾ Декарт Р. Избранные произведения. С. 96.

⁹⁾ Там же. С. 97.

отдельные предметы, то вид представляет собою нечто абсолютное, но если же мы рассматриваем род, то вид становится относительным; для измеримых вещей абсолютно протяжение, для протяжения — длина и т. д.»¹⁰⁾

Эти интереснейшие рассуждения Декарт развивает в шестом «Правиле для руководства ума». Из своего анализа Декарт извлекает важное следствие. Признавая относительность самого абсолютного в том смысле, как это было мною разъяснено, Декарт показывает, что из относительного могут быть выведены различные отношения между предметами, их свойствами; «относительным, — поясняет он, — я называю то, что имеет ту же природу или по крайней мере нечто общее с нею, благодаря чему его можно соотнести с абсолютным и вывести из него, следуя известному порядку»¹¹⁾.

Но, кроме того, относительное содержит в своем понятии еще нечто другое. Это нечто другое Декарт называет отношениями. К отношениям необходимо причислить все, что называется зависимым, слитным, сложным, отдельным, множественным, неравным, несходным и т. д. до бесконечности. Относительное тем более отдалено от абсолютного, чем больше содержит в себе подобных соподчиненных отношений. Значит, чем более в относительном различных отношений, тем дальше оно от абсолютного. И Декарт рекомендует различать отношения, соблюдая их взаимную связь и естественный порядок таким образом, чтобы, идя от последнего из них через все остальное, мы могли бы достигнуть абсолютнейшего.

Это учение Декарта об абсолютном, относительном и отношениях представляет для нас огромный интерес, потому что оно показывает, насколько в принципе отличается взгляд Декарта на отношения, от того взгляда, какой развивают современные идеалистические логики. В логике отношений, в гносеологических частях произведений современных зарубежных математических логиков отношения понимаются как продукт полагающей деятельности нашего ума, в то время как Декарт,

¹⁰⁾ Декарт Р. Избранные произведения.

¹¹⁾ Там же.

наоборот, выводит относительное из абсолютного, а отношения выводит из относительного и утверждает, что последняя задача познания заключается в том, чтобы все отношения и все относительное возвести в конечном итоге к абсолютному. Стало быть, у Декарта не человеческая мысль полагает отношения. Они коренятся в относительном, а относительное коренится в абсолютном, которое, как таковое, вовсе не полагается нашей мыслью. Это — взгляд, принципиально противоположный тем взглядам, которые развивают современные представители логики отношений.

В связи со сказанным выше о значении отношений для познания, Декарт в «Правилах для руководства ума», в 13-м правиле, разъясняет, что предметом исследования могут быть или исследования причин по их следствиям, или исследования следствий по их причинам; мы исследуем или нечто по посылкам, или причины по следствиям, или следствия по причинам, или по частям целое, а также и части целого и, наконец, множество вещей по всем этим вещам вместе взятым.

При этом особенно важным Декарт считает движение от следствий к причинам.



Логические взгляды Рене Декарта

Лекция, читанная 10 декабря 1952 года

Я приступил к характеристике логического учения Декарта. Я предупредил вас, что мы подробно остановимся на рассмотрении этого учения, так как оно лежит в основе логики всего последующего рационализма. С другой стороны, точная характеристика взглядов Декарта на логику — дело сложное. Литература по истории логики вообще небогата; в частности, очень мало специальных работ по истории логики рационализма. Характеризуя учение Декарта, историки философии часто повторяют легенды о его логике, сложившиеся на основе схематического, поверхностного представления об этом философе, именно в логической его части. Этим неправильным истолкованием своего логического учения во многом способствовал сам Декарт, который своих логических взглядов нигде систематически не изложил, хотя у него есть такая работа, как «Рассуждение о методе», а также неоконченная работа «Правила для руководства ума». В этих работах логические вопросы не были изложены в полном виде.

Приступая к рассмотрению логического учения Декарта, следует иметь в виду, что отношение Декарта к опытному познанию вовсе не представляет собой, как это часто думают, отрицание в научном познании значения эксперимента, опыта. Напротив, Декарт не раз подчеркивал, что, с точки зрения развиваемого им взгляда на знание, опыту принадлежит чрезвычайно

важная роль, которая усиливается тем больше, чем дальше мы углубляемся в познание вещей.

Научное исследование, по Декарту, идет как от познанных причин к их следствиям, так и от наличных следствий к их причинам. Необходимость движения от следствий к вызывающим эти следствия причинам была Декартом особо обоснована в «Рассуждении о методе» (1632), в части VI этого произведения. Здесь Декарт говорит, что когда возникает задача спуститься от оснований к более частным следствиям, эти следствия предстают перед исследователем в таком разнообразии, что человеческий ум не может различить виды существующих на земле тел от громадного множества других, которые могли бы на ней быть, если бы, как говорит Декарт, Богу угодно было их там поместить. В исследовании, восходя от следствий к причинам, надо прибегать к различным опытам.

Декарт решительно отрицает всякое исследование, предполагающее наличие в природе заранее поставленных целей. Точку зрения целесообразности или, как ее называют, телеологическую точку зрения Декарт отверг самым решительным образом, и это ставит его в ряды крупных ученых и мыслителей XVII в., которые боролись против схоластики, против характерного для нее признания наличия в природе так называемых конечных целей или конечных причин.

«Мы не станем также обсуждать, — говорил Декарт, — какие цели Бог поставил себе, создавая мир. *Мы совершенно выбросим из нашей философии разыскание конечных целей...* Мы постараемся лишь с помощью вложенной им в нас способности рассуждения постичь каким образом *могли быть созданы те вещи, которые мы воспринимаем посредством наших чувств*, и тогда мы... будем твердо знать, что то, что мы однажды ясно и отчетливо увидели как присущее природе этих вещей, обладает совершенством истинного» ¹⁾. Так рассуждает Декарт в одном из важнейших своих трактатов, в «Началах философии» (1644), в части I этого трактата.

¹⁾ Декарт Р. Избранные произведения. С. 438. Выделено В. Ф. Асмусом.

Вместо телеологической точки зрения Декарт выдвигает исследование отношений, и в том числе отношений причинных, отношений между причиной и вызываемыми этой причиной действиями. К числу вопросов, которые для человека являются постижимыми в совершенстве, Декарт относит те вопросы, в которых могут быть обнаружены три условия, а именно:

1. По каким признакам мы можем заметить искомое?
2. Из чего именно мы должны выводить искомое?
3. Как доказать ту взаимную зависимость исследуемых вещей, в силу которой одна из них никоим образом не может измениться, если не изменится другая?

Эти три условия Декарт формулирует в «Правилах для руководства ума» (1701). При этом Декарт всюду руководствуется своим понятием о математике как той науке, анализ логических свойств которой может пролить свет на природу всего человеческого знания. Это мнение о математике как универсальной, всеобщей науке было, разумеется, у Декарта не случайным. Оно обусловлено, во-первых, прежде всего тем, что в первой половине XVII в. математика с точки зрения разработанных в ней методов исследования поднялась на большую высоту, стала одной из ведущих наук того времени. Во-вторых, это объясняется личными дарованиями Декарта: он был первоклассным математиком, одним из людей, подготовивших возникновение новейшей высшей математики.

Чрезвычайно важно отметить, что Декарт понимал логическую природу математики гораздо вернее и глубже, чем не только его современники, но и многие последующие философы и математики. Прежде всего Декарт дошел до понимания, что нельзя смотреть на математику просто как на науку о величинах. Это определение необходимо, но недостаточно. В «Рассуждении о методе», в части II, он в сжатой форме рассказал о ходе своих размышлений, которые привели его к убеждению в том, что под математикой необходимо понимать науку гораздо более общую, чем учение о величинах. Интересно с этой точки зрения познакомиться с рассказом Декарта о том, как он дошел до идеи аналитической геометрии.

В своем «Рассуждении о методе» он не называет, конечно, эту дисциплину «аналитической геометрией», но то, что он рассказывает о ходе своих исследований, относится именно к ней: «Я, — говорил Декарт, — не имел намерения изучать <...> все отдельные науки, обычно именуемые математикой. Видя, что хотя их предметы различны, но всё же все они сходны между собою в том, что рассматривают не что иное, как различные встречающиеся в предметах соотношения или пропорции, я подумал, что мне следует лучше исследовать эти пропорции вообще, мысля их не только в тех предметах, которые облегчали бы мне их познание, и никоим образом не связывая их с этими предметами, чтобы тем лучше применить их потом ко всем другим, к которым они подойдут»²⁾.

Из этого небольшого, но замечательного рассуждения вы видите, что Декарт пришел к убеждению, что различные математические науки исследуют не что иное, как различные встречающиеся в предметах соотношения. Но этого мало. Декарт, как вы видите, отсюда же пришел к заключению, что необходимо исследовать эти пропорции или соотношения *вообще, отвлекаясь от конкретных особенностей* тех специальных предметов, на которых или в которых эти пропорции, эти отношения могут быть обнаружены. Он прямо говорит, что никоим образом не следует связывать исследования с этими предметами.

Итак, перед Декартом носилась мысль о какой-то обобщенной математике, которая исследует не конкретные виды математических соотношений, характеризующих те или иные частные объекты математического исследования, а объекты, которые могут быть выделены в общее абстрактное учение об отношениях и пропорциях вообще. «Затем, — говорит он, — приняв во внимание, что для изучения этих пропорций мне придется рассматривать каждую из них в отдельности и лишь иногда запоминать или истолковывать их по несколько вместе, я подумал, что для лучшего рассмотрения их в отдельности я должен представить их себе в виде линий, потому что я не находил

²⁾ Декарт Р. Избранные произведения. С. 273.

ничего более простого, что я бы мог представить себе более отчетливо в своем воображении и ощущении. Но для того, чтобы лучше удержать их в памяти или сосредоточить внимание сразу на нескольких, надо выразить их какими-то возможно более короткими знаками. Благодаря такому способу я мог заниматься все лучшее в геометрическом анализе и в алгебре и исправить все недостатки одного при помощи другого»³⁾.

Это рассуждение одновременно характеризует и возникновение аналитической геометрии как специальной отрасли математического знания, и тот ход рассуждений, какие привели Декарта к обобщенному понятию о математике. Уже в «Правилах для руководства ума» Декарт задался вопросом: почему и астрономия, и оптика, и музыкальная акустика относятся к области математики, математического знания? Он ответил на этот вопрос следующим образом. По его мысли, *математика есть общая наука о порядке и о мере*. Не наука о величинах только, а общая наука о порядке и о мере. Мысль эта замечательна вдвойне: во-первых, в отношении самой математики. Вы знаете, что одна из могущественнейших отраслей современного математического знания как раз та, которая представляет собой действительно общее учение о порядке. Например, сюда относится вся область топологии. С другой же стороны, это рассуждение Декарта характерно и для его логики, так как оно показывает, какое огромное значение Декарт придавал в научном исследовании познанию отношений, познанию порядка. Именно это выдвигает Декарта в первые ряды ученых XVII в. и возвышает его над предшествовавшими математиками и философами, которые видели в логических операциях — операции, приводящие, главным образом, к познанию отношений между предметами и свойствами предмета, но не понимали того, что впоследствии так ясно и отчетливо в первом томе «Капитала» сформулировал Маркс. Я имею в виду его мысль о том, что познание свойств предмета складывается для нашего знания через познание отношений между предметами, ибо хотя свойства, как говорит Маркс в первом томе «Капитала»,

³⁾ Декарт Р. Избранные произведения.

не порождаются отношениями, но вытекают из физической, материальной природы предметов, однако познаются они через познание отношений. Если бы мы не сопоставляли предметы между собой, не познавали бы различных связей, отношений между ними, то мы не могли бы познать их свойства.

И вот в «Правилах для руководства ума» мы читаем замечательное рассуждение Декарта: «Всякий, кто внимательно обдумает это⁴⁾, поймет, наконец, что к области математики относятся только те науки, в которых рассматривается либо порядок, либо мера, и совершенно несущественно, будут ли это числа, фигуры, звезды, звуки или что-нибудь другое, в чем отыскивается эта мера»⁵⁾.

Таким образом, по мысли Декарта, должна существовать некая область науки, объясняющая все относящееся к порядку и мере, не входя в исследование никаких частных предметов. И эта наука должна называться не иностранным, но старым уже вошедшим в употребление именем «всеобщей математики» (*mathesis universalis*), ибо она содержит в себе все то, благодаря чему другие науки называются частями математики.

Вот эта мысль о математике как об общем учении о порядке и о мере, как о науке, изучающей отношения между объектами, отвлекаясь при этом от конкретности, — эта мысль была впервые намечена в *математике XVII в.* Декартом. После него уже было легче идти по проложенному пути и, в сущности говоря, такие крупные математические умы XVII в., как Лейбниц, уже не сказали ничего принципиально нового: они шли по пути, проложенному Декартом, только они при этом делали вид, что сами дошли до этой идеи, а вот у Декарта — плохо то, плохо другое.

Любопытна лейбницевская критика учения Декарта о врожденных идеях. Вы увидите, что учение это не отличается у Лейбница от учения Декарта, но Лейбниц критикует Декарта, тогда как именно Декарт, а не Лейбниц является родоначальником этого учения в новой философии.

⁴⁾ Имеется в виду вопрос о том, что изучает математика.

⁵⁾ Декарт Р. Избранные произведения. С. 93–94.

На этом я закончу предварительные замечания о методе Декарта и приступлю к систематическому рассмотрению его логических взглядов.

Декарт, также как и Бэкон, резко критиковал схоластическую логику. В этом отношении он стоит на позициях, близких к позиции Бэкона. В частности, критика схоластической логики превращается у Декарта в критику схоластического силлогизма. В силлогизме Декарт видит такую логическую форму мысли, которая пригодна для изложения, для доказательства уже найденной истины, но которая никоим образом не может сама по себе расширять наше знание, не может быть орудием творческого исследования и отыскания истины. В части II «Рассуждения о методе» Декарт писал: «...в логике ее силлогизмы и большая часть других ее наставлений скорее помогают объяснять другим то, что нам известно, или даже, как искусство Луллия, бестолково рассуждать о том, чего не знаешь, вместо того чтобы изучать это. И хотя логика действительно содержит много очень правильных и хороших предписаний, к ним, однако, приумножено столько других — либо вредных, либо ненужных, — что отделить их почти так же трудно, как разглядеть Диану или Минерву в необделанной глыбе мрамора»⁶⁾.

Несколько раз и в «Рассуждении о методе», и в «Правилах для руководства ума» Декарт подчеркивает, что силлогизм применим лишь при изложении, что заключение силлогизма не дает нам знания нового по сравнению с тем, что содержится в посылах, и что поэтому следует отбросить эти формы как формы, препятствующие достижению цели, т. е. творческому исследованию, отысканию новых истин. Будем лучше отыскивать все возможные средства для усиления внимательности нашей мысли.

Декарт был убежден в том, что схоластические формы рассуждений, практикуемые «диалектиками», не способствуют ни в какой степени познанию истины. Заметим, что Декарт называл «диалектиками» схоластиков, пользовавшихся методом формально-логического силлогизма.

⁶⁾ Декарт Р. Избранные произведения. С. 271.

В эпоху Декарта термин «диалектика» имел совершенно не тот смысл, какой он имеет в настоящее время. Под «диалектикой» Декарт понимал не общее учение о законах развития природы, общества, общественного сознания, а формально-логическую, средневековую схоластику. Поэтому всюду, где вы в сочинениях Декарта встречаетесь с термином «диалектики», вместо «диалектиков» можно говорить о «схоластиках», пользующиеся формально-логическим методом, методом силлогистики.

Вообще история философской терминологии представляет исключительно интересный вопрос. Многие термины пережили такую интересную судьбу и так часто в истории философии применялись в диаметрально противоположном значении, что не следует удивляться, что во времена Декарта под «диалектиками» понимали схоластиков. Так этот термин понимал не один Декарт, а множество ученых того времени.

Здесь, кстати, можно напомнить, что, например, термин «идея» в истории философии также испытал, на первый взгляд, невероятные метаморфозы. Например, что называл «идеями» Демокрит? Он называл «идеями» *атомы*. Вы можете спросить: почему материалист Демокрит называл атомы «идеями»? Чтобы это понять, надо помнить, что значит слово «идея». Для слова «идея» имеется еще другой равнозначный термин в греческом языке — «эйдос», а в более древней стадии развития греческого языка — «вэйдос». Сравните это с русским словом «вид». Для Демокрита атомы — это *то, что ум видит в вещах, как составляющее их сущность*. Но для Демокрита атом — *телесный, материальный объект*. Это то, что ум видит в вещах как составляющую их материальную, телесную сущность. Поэтому, когда Демокрит называет свои атомы «идеями», он не становится, конечно, идеалистом; у него этот термин имеет *материалистический* смысл. Атом для Демокрита — это сущность вещей, которую видит ум. Почему ум? Потому что атомы, по Демокриту, нельзя ни видеть глазами, ни слышать ушами, они видятся только уму и умом. А позже Платон стал употреблять термин «идея» тоже для обозначения сущности, но той сущности, которая является не материальной, как атомы Демокрита, а сущностью бестелесной. Платон «видами» или «идеями» называет

бестелесные причины вещей, а Демокрит называет «видами» или «идеями» — *телесные* сущности вещей, атомы, открывающиеся только уму, опирающемуся при этом на чувства.

Я сделал это маленькое отступление, во-первых, потому что подозревал (и это подозрение, кажется, оправдалось), что вам неизвестна эта история термина «идея», а во-вторых, это — прекрасный пример того, как один и тот же термин у философа-материалиста и у философа-идеалиста приобретает совершенно противоположное значение.

А термин «опыт»? Разве не существует множества философов, которые настаивают на том, что все знание возникает из опыта, но являются идеалистами, а вместе с тем, учение о том, что знание возникает из опыта, из практики характеризует также материализм. Значит, недостаточно увидеть слово «опыт» в сочинении по философии, чтобы решить вопрос, будет ли данный философ материалистом или идеалистом. Надо знать, *как он понимает «опыт»*.

Теперь вам понятно, почему Декарт пользуется термином «диалектики» в смысле, совершенно противоположном современному. Термина «диалектика» в нынешнем смысле тогда не существовало, «диалектиками» называли искусных спорщиков. Схоластики изощрялись в диспутах, в словопрениях. В этих словопрениях они показывали силу формальной логики. Схоластик объявлял, что он сделает доклад на такую-то тему, вывешивал заранее тезисы, а затем доказывал эти тезисы, прибегая ко всем приемам, какими располагала тогда логика, искусство доказательства. Это была формальная логика, а так как схоластики — люди книжного знания — знания не природы, не действительности, а знания, почерпнутого из книг, неудивительно, что в глазах передовых ученых, каким был Декарт, ученых, которые действительно двигали вперед науку, создавая целые отрасли научного знания, а не занимались бесплодными схоластическими словопрениями, — в глазах таких ученых и философов «диалектики» были людьми, не заслуживающими никакого одобрения.

...Так вот, «диалектики», говорит Декарт, не могут составить ни одного силлогизма, дающего правильное знание, если они

не знают выводимой ими таким образом истины, а отсюда следует, что они сами не познают ничего нового, и «диалектика» обычно совершенно бесполезна для того, кто хочет достичь знания. Она лишь служит лучшему изложению другим уже известного. Поэтому ее нужно перевести из области философии в область риторики, т. е. искусства красноречия.

В «Правилах для руководства ума» (правило XIII) Декарт разъяснил, что для научного познания действительности важен не силлогизм с его средним термином, а определение неизвестного. Наука стремится к познанию неизвестного, к определению того, что до сих пор не поддавалось определению, но что должно быть определено. В этом смысле Декарт даже усматривал некоторую аналогию между своими стремлениями и стремлениями тех людей, которых он называл «диалектиками». «Мы уподобляемся, — говорит Декарт, — диалектикам лишь в том отношении, что как они при обучении формам силлогизмов предполагают их термины или материал уже известными, так и мы требуем здесь прежде всего, чтобы вопрос был в совершенстве понят. Но мы не различаем подобно им, двух крайних и одного среднего термина, а рассматриваем эту вещь таким образом: во-первых, во всяком вопросе должно быть налицо некоторое неизвестное, ибо иначе вопрос бесполезен; во-вторых, это неизвестное должно быть чем-нибудь отмечено, иначе ничто не направляло бы нас к исследованию данной вещи, а не какой-нибудь другой; в-третьих, вопрос должен быть отмечен только чем-нибудь известным»⁷⁾.

Таким образом всякое определение неизвестного заключается в том, что неизвестное понимается через ранее познанное и известное.

В «Правилах для руководства ума» (в правиле X) Декарт разъясняет, почему он умалчивает в этих «правилах» о широко известных правилах силлогизма. Некоторые, говорит он, «быть может, удивятся тому, что, исследуя здесь способы научиться искусству выводить одни истины из других, мы умалчиваем о всех тех предписаниях, посредством которых диалектики

⁷⁾ Декарт Р. Избранные произведения. С. 137.

надеяться управлять человеческим разумом»⁸⁾. Декарт не отрицает необходимости логических исследований, но говорит, что следует заняться не той логикой, какую изучают в школах. Последняя, собственно говоря, есть лишь некоторого рода «диалектика», которая учит только средствам передавать другим уже известное. Целью Декарта является другая логика, та логика, которая учит надлежащему управлению разумом для приобретения познания еще неизвестных нам истин. Так как эта логика особенно зависит от подготовки ума, то, чтобы ввести в употребление присущие ей правила, полезно долго практиковаться в более легких вопросах. Декарт такой предварительной школой, как бы вводящей в новую создаваемую им логику, считал занятия математикой.

Предпосылку логических исследований Декарта образует его глубокое убеждение в том, что в отношении интеллектуальных сил и способностей все люди по природе принципиально равны. Способность правильно судить и отличать истинное от ложного у всех людей одинакова, говорит Декарт. Таким образом, различие в человеческих мнениях, взглядах происходит не от того, что одни люди разумнее других, а только от того, что люди направляют свои мысли различными путями и рассматривают не одни и те же предметы, ибо, по Декарту, мало иметь хороший ум, главное — хорошо его применять. Отсюда огромное значение, какое Декарт придает вопросу о методе. Первое философское произведение, с которым Декарт выступил перед современным ему научным сообществом, и называлось — «Рассуждение о методе».

В этом отношении Декарт близок к Бэкону. Подобно тому как Бэкон условием достижения новых истин считал совершенствование метода исследования, замену схоластической логики новым методом, способным приводить к открытию новых содержательных истин, так и Декарт полагал, что условием нахождения новых, полезных в практическом отношении истин, — условием, способным сделать человека господином природы, является совершенствование метода познания.

⁸⁾ Декарт Р. Избранные произведения. С. 116.

«Под методом же, — пояснял он, — я разумею точные и простые правила, строгое соблюдение которых всегда препятствует принятию ложного за истинное и, без излишней траты умственных сил, но постепенно и непрерывно увеличивая знание, способствует тому, что ум достигает истинного познания всего, что ему доступно»⁹⁾. Метод показывает, как нужно пользоваться разумом, чтобы не впасть в заблуждение, противное истине. Он выясняет, как должны быть построены дедукции для достижения познания всего, что доступно человеческому исследованию.

Предварительным условием разработки нового, правильного метода Декарт считал исследование границ ума. Это — новая в теории познания и философии XVII в. идея, в которой Декарт оказывается предшественником Локка. Впоследствии вы увидите, как эта мысль будет развита, усилена и подчеркнута Локком.

В «Правилах для руководства ума» — в правиле VIII — Декарт прямо заявляет, что, согласно его взгляду, нет вещи более нелепой, чем смелые споры о загадках природы, о влиянии звезд (а этим как раз занимались современные Декарту астрологи), о тайнах будущего и тому подобных вещах, споры, в которые пускаются люди, никогда не задавая себе вопроса: а доступно ли все это человеческому разуму? «Нам не должно казаться недоступным или трудным определение границ нашего ума, который находится в нас самих»¹⁰⁾.

Из этого замечательного рассуждения вы видите, что постановка вопроса о границах ума имеет в теории познания Декарта *совершенно другой смысл*, чем тот, который он приобрел у агностиков XVII в. — у Юма, Канта. Декарт ставит вопрос о границах ума не для того, чтобы сузить область человеческого познания, а для того, чтобы отбросить как ненаучное знание астрологию, гадания, суеверия всякого рода, чем занимались современные Декарту схоласты и мистика.

⁹⁾ Декарт Р. Избранные произведения. С. 89.

¹⁰⁾ Там же. С. 110.

Научный метод Декарта, направленный на познание отношений между вещами, причинной связи вещей, исключал какие бы то ни было ложные умствования относительно этих предметов недоступных, как признает Декарт, человеческому уму. Декарт выражается очень осторожно. Он не мог открыто идти наперекор господствовавшим тогда среди богословов взглядам и сказать, что это просто вздор. Он говорит гораздо осторожнее: будем заниматься исследованием того, что человеческому уму доступно, но при этом под недоступным он понимает то, что просто является ненаучным измышлением, относящимся к несуществующим, нереальным вещам.

Я только что пояснил вам, что, настаивая на необходимости предварительного исследования границ ума, Декарт под этим исследованием понимал не ограничение области научного исследования, как это делали позднейшие агностики XVIII в. Юм и Кант, а исключение из области философии и научного исследования таких предметов, как астрология, предсказания или гадание о будущем, которые основывались на антинаучных представлениях о действительности.

Однако, при всей ценности этой тенденции Декарта, в его идее о необходимости предварительного исследования границ ума заключалась ложная идеалистическая мысль. Сейчас я покажу это путем анализа некоторых его текстов.

«Для того же, чтобы не быть всегда неуверенным в способностях нашего ума и чтобы не утруждать себя бесполезно и бесцельно, — писал Декарт в „Правилах для руководства ума“, — прежде чем приступить к исследованию каждой вещи по отдельности, необходимо хоть один раз в жизни тщательно исследовать, каких знаний способен достичь человеческий разум»¹¹⁾. Отвечая на этот вопрос, Декарт пытается доказать, будто ничто не может быть познано прежде самого интеллекта, ибо познание всех прочих вещей зависит от интеллекта, а не наоборот.

Декарт смешивает здесь два факта: один факт заключается в том, что всякое наше познание осуществляется посредством

¹¹⁾ Декарт Р. Избранные произведения. С. 108–109.

интеллекта. Против этого никто не станет спорить, но Декарт пытается превратить этот факт в нечто совершенно другое, пытается доказать, будто ничто не может быть познано прежде самого интеллекта. Наиболее достоверное познание — это познание о деятельности нашего ума, а не о внешнем материальном мире.

Приступая к исследованию границ человеческого ума, Декарт выдвигает требование предварительного сомнения во всем, что до сих пор считалось истинным и достоверным в нашем познании. Можно сказать без преувеличения, что предпосылкой всего учения Декарта о познании и, в частности, о логическом мышлении является требование всеобщего сомнения. Я сейчас подробно разъясню вам смысл этого требования Декарта.

Нужно сказать, что у Декарта требование сомнения чрезвычайно близко к тому, что выдвигалось также и Бэконом. Бэкон тоже требовал сомнения в том, что до него в схоластической философии и науке считалось достоверным знанием, и подобно тому как у Бэкона требование всеобщего сомнения вовсе не означало агностицизм, а было только предварительным условием для того, чтобы обосновать прочное и достоверное знание, так и у Декарта требование всеобщего сомнения есть только предварительное условие для того, чтобы, устранив в знании все сомнительное и все недостоверное, воздвигнуть прочное, незыблемое здание достоверной истины.

Убедимся в том, что это действительно так. Познакомлю вас прежде всего с тем, как Декарт мотивирует необходимость всеобщего сомнения. Так как чувства, рассуждает он, иногда нас обманывают, необходимо первоначально предположить (это только первоначальное предположение, а вовсе не окончательный итог всего исследования), что нет ни одной вещи, которая была бы такой, какой ее изображают наши чувства. А так как, кроме того, существуют люди, которые ошибаются, и не только в своих чувственных восприятиях, но и в рассуждениях, и даже в рассуждениях, относящихся к самым простым предметам геометрии, постоянно совершая логические ошибки, впадая в алогизмы всякого рода, Декарт отсюда выводит, что,

очевидно, и он, Декарт, способен ошибаться, так же как и всякий другой человек. Поэтому все доводы, которые принимались раньше как доказательные, он заранее, с порога отбрасывает как сомнительные, недостоверные.

Наконец, принимая во внимание, что те же самые мысли, какие мы имеем в бодрствующем состоянии, могут появиться у нас и во сне, Декарт считает необходимым предварительно представить или вообразить, что все, что когда-либо приходило ему на ум, не более истинно, чем обманчивые сновидения. Сам Декарт позаботился о том, чтобы это его предварительное сомнение во всем не было истолковано как агностицизм или скептицизм. В части III «Рассуждения о методе» он четко говорит об этом: «Я не подражал в этом, однако, скептикам, которые сомневаются ради самого сомнения и предпочитают пребывать всегда в нерешительности; наоборот, мое стремление было целиком направлено к тому, чтобы достичь уверенности, отмечая зыбкую почву и песок, чтобы найти гранит или твердую почву»¹²⁾.

Чтобы разобраться в дальнейшем ходе рассуждений Декарта, важно заметить, что он стремится к установлению не просто вероятного, а всецело достоверного знания. В эпоху Декарта вопрос о различии знания вероятного и достоверного был уже ясен, но совершенно не выяснены были условия, при которых знание вероятное *приближается* к знанию достоверному, может *переходить* в достоверное знание. Современные Декарту наука и философия проводили резкую метафизическую грань между знанием всего лишь вероятным и знанием вполне достоверным и отрицали поэтому вероятное знание.

В «Правилах для руководства ума» — в правиле II — Декарт решительно заявляет об этом следующее: «...мы отвергаем настоящим правилом, — пишет он, — все познания, являющиеся только вероятными, и полагаем, что можно доверять только совершенно достоверным и не допускающим никакого сомнения. Быть может, ученые убеждены в том, что такие

¹²⁾ Декарт Р. Избранные произведения. С. 280.

знания чрезвычайно редки, ибо вследствие известного недостатка, свойственного человеческому уму, они не считают их заслуживающими внимания»¹³⁾.

Однако сам Декарт считал, что редкость, трудность достижения достоверного знания нисколько не должна обескураживать философию. Философия должна ставить вопрос о том, возможно ли достоверное знание о чем бы то ни было, а для того чтобы ответить на этот вопрос, надо предварительно усомниться в истинности и достоверности всего, что до сих пор считалось истинным.

Почему же Декарт отрицает вероятное знание? Он отрицает его потому, что вероятное суждение, как разъясняет он, всегда предполагает возможность противоречащего ему суждения. До тех пор, пока мы находимся в области вероятного, у нас не может быть никакой твердой опоры. Всякому вероятному суждению может быть противопоставлено противоречащее ему и тоже вероятное суждение.

Декарту еще не приходит в голову мысль, ставшая ясной только после возникновения математического исчисления вероятностей, — мысль о том, что для знания существенное значение имеет не самый факт вероятности того или иного суждения, а степень близости этой вероятности к достоверности или, наоборот, степень отдаленности от нее. Поэтому Декарт отвергает вероятное знание. Как бы ни были вероятны догадки, склоняющие суждение в известную сторону, говорит он, однако, лишь одно знание того, что это лишь догадка, а не достоверное основание, достаточно, чтобы послужить поводом к противоположному суждению.

Что принцип всеобщего сомнения у Декарта вовсе не означал действительного агностицизма и его заявление о том, что его точка зрения не имеет ничего общего со скептицизмом, видно из его дальнейших рассуждений и доказательств; в них он приходил к выводу, что телесные вещи существуют, мир материальный, мир телесных, материальных вещей имеет объективное существование.

¹³⁾ Декарт Р. Избранные произведения. С. 81–82.

Правда, способ, при помощи которого Декарт доказывает реальность материального мира, основан на той идеалистической предпосылке, что самым достоверным из всего, что мы можем знать, является знание о действиях нашего собственного мышления. Однако если мы отбросим этот вымученный способ доказательства и обратимся к его заключению, его результату, то окажется, что Декарт приходит к незыблемому убеждению, что материальный мир *объективно существует*.

В чем заключался вымученность декартовского рассуждения? Пояснив, что самым достоверным для нас является знание о нашей собственной деятельности мышления — «я мыслю, следовательно, я существую», Декарт доказывает далее существование Бога, а доказав, как ему кажется, это и опираясь на мысль о том, что Бог не может быть обманщиком, он приходит к убеждению: Бог не мог так бессовестно нас обмануть, что нам только кажется, будто наши чувства показывают нам вещи, какими они существуют в действительности. Это не обман, не иллюзия, это не сновидение, утверждает Декарт. Телесные вещи действительно существуют, и мы можем постигнуть их объективную сущность. Он пишет: «...так как Бог не обманщик, то вполне очевидно, что не он сам посылает мне эти идеи непосредственно или через посредство какого-нибудь творения... Бог не дал мне никакой способности для распознавания этого, но, наоборот, создал меня склонным думать, что эти идеи происходят от телесных вещей. Поэтому я не вижу, каким образом можно было бы избавить его от упрека в обмане, если бы эти идеи действительно происходили от другой причины или если бы они были порождены другими, не телесными вещами. Следовательно, надо заключить, что есть телесные вещи, которые существуют» (*Декарт Р. Метафизические размышления. Ч. VI // Избранные произведения. С. 397. Часть VI сочинений Декарта, которая в русском переводе называется «Метафизические размышления», а в оригинале носит название «Размышления о первой философии»*).

Но Декарт идет дальше. Он доказывает не только, что телесные вещи существуют, но что все, что в этих телесных вещах постигается ясно и отчетливо, действительно существует

в них, в самих этих вещах. Вот как он ставит этот вопрос в тех же «Метафизических размышлениях» (1641), в части VI: «Но может быть, — спрашивает он, — они [вещи] все-таки не совсем таковы, как мы их воспринимаем чувствами, ибо есть множество причин, затемняющих и искажающих чувственное восприятие? Но, — отвечает сам себе Декарт, — по крайней мере надо признать, что все, постигаемое мною в них ясно и отчетливо, т. е. вообще все, составляющее объект чистой математики, *действительно находится в них*»¹⁴).

Итак, в телесных вещах есть некая сущность, которая принадлежит самим этим вещам. Это все то, что в них ясно и отчетливо познается. Что же это за признак истинного знания — ясность и отчетливость?

Ясность и отчетливость, признаваемые Декартом критерием истинности знания, — одно из важнейших понятий всей рационалистической теории познания и логики. Поэтому мы должны подробно рассмотреть не только это понятие, но и выяснить его связь с принципами всей философии Декарта.

Декарт — одно из противоречивейших явлений в истории философии XVII в. Новатор науки, пролагающий новые пути в математике, физике, оптике, в космологии, в биологии, создатель учения о безусловных рефлексх, повторивший независимо от Гарвея его результат в теории кровообращения, открывший независимо от Снеллиуса один из основных законов оптики, сформулировавший в физике закон сохранения количества движения гораздо более совершенно, чем это сделали последующие натуралисты, что было отмечено Энгельсом, — Декарт в философии своей стоит на идеалистической точке зрения. Это видно из того, что единственно достоверной опорой всякого знания Декарт признал реальность самого себя в качестве мыслящего. Это знаменитый аргумент Декарта, который называют в истории философии «*Cogito*» по первому слову выражения «*Cogito ergo sum*» («Я мыслю, следовательно, я существую»). Учение Декарта о ясности и отчетливости, как признание достоверного знания, теснейшим образом связано с аргументом «*Cogito*».

¹⁴) Декарт Р. Избранные произведения. С. 397.

Всеобщее сомнение должно быть распространено, как вы знаете, на всю, решительно на всю, область наших знаний, начиная от чувственных восприятий и кончая логическими рассуждениями. Но есть в этом океане сомнения одна, по Декарту, незыблемая скала, на которую мы и должны опираться, чтобы отстоять науку против скептицизма и доказать возможность построения вполне достоверного знания. Этой незыблемой скалой Декарт признал достоверность самосознания. В «Рассуждении о методе» он писал: «...я обратил внимание на то, что, в то время как я готов мыслить, что все ложно, необходимо, чтобы я, который это мыслит, был чем-нибудь. Заметив, что истина *я мыслю, следовательно, я существую* столь прочна и столь достоверна, что самые причудливые предположения скептиков не способны ее поколебать, я рассудил, что могу без опасения принять ее за первый искомый мною принцип философии»¹⁵⁾.

Таким образом, материалистическому положению о реальности телесного, материального мира противоречит и противостоит в философии Декарта идеалистическое утверждение, будто единственно достоверной основой всякого знания является достоверность самосознания. Я прежде всего должен убедиться в том, что я существую не в качестве тела, не в качестве материального объекта среди других объектов материального мира, а что я существую в качестве мыслящего. Столь нелепо, по Декарту, полагать несуществующим то, что мыслит, в то время, пока оно мыслит, что, невзирая на самые крайние предположения, мы не должны сомневаться в том, что заключение «Я мыслю, следовательно, я существую» истинно и что оно поэтому есть первое и вернейшее из всех заключений, представляющееся тому, кто методически располагает свои мысли. И Декарт говорит, что это — лучший путь, который можно избрать для познания природы нашей души, ее отличия от тела.

Декарт подчеркнул, что его аргумент «Я мыслю, следовательно, я существую» имеет для него значение прежде всего методологическое. Это то рассуждение, которое необходимо для

¹⁵⁾ Декарт Р. Избранные произведения. С. 282–283.

того, чтобы опровергнуть скептицизм. Но Декарт заблуждался, когда думал, будто рассуждение «Я мыслю, следовательно, я существую» может быть охарактеризовано как предварительное условие обоснования достоверного знания. Положение это означает идеализм не только в методологическом смысле, но и в принципиальном — в отношении философского мировоззрения, — ибо оно в сущности представляет собой не что иное, как утверждение, будто единственно подлинная реальность есть реальность мыслящего сознания. Тот факт, что Декарт использует это положение в методологических целях, нисколько не колеблет его принципиального философского смысла.

Вот как сам Декарт в «Началах философии», в части первой, обосновывал необходимость этого рассуждения: «Философы, пытаясь объяснить по правилам их логики вещи, сами по себе ясные, лишь затемняют дело. Сказав, что положение *я мыслю, следовательно, я существую* является первым и наиболее достоверным, представляющим всякому, кто методически располагает свои мысли, я не отрицал тем самым надобности знать еще до этого, что такое мышление, достоверность, существование, не отрицал, что для того, чтобы мыслить, надо существовать и тому подобное; но, ввиду того что это понятия настолько простые, что сами по себе не дают нам познания никакой существующей вещи, я и рассудил их здесь не перечислять»¹⁶⁾.

Вникнем в смысл этого очень важного рассуждения. Декарт говорит о том, что он не отрицает того, что рассуждение «Я мыслю, следовательно, я существую» опирается как на предпосылку на понятия о существовании, о достоверности, о мышлении. Но Декарта интересует не это. Его интересует строгий методический путь рассуждения, приводящий к достоверному результату. Он отбрасывает понятия мышления, существования, достоверности, предполагая, что это простые понятия, и сосредоточивает свое внимание только на том доводе, который должен утвердить его в убеждении, что достоверное знание существует. Этим доводом является довод «Cogito». Но так как

¹⁶⁾ Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 429–430.

сам по себе аргумент «Cogito» по своему содержанию говорит о том, будто единственно достоверной реальностью является реальность мыслящего сознания, это методическое использование данного аргумента ничуть не ослабляет идеалистического содержания его философского учения.

Из достоверности самосознания Декарт выводит признак всякого истинного знания, его ясность и отчетливость.

По Декарту, ясность и отчетливость даны человеческому уму *естественным светом* нашего разума. С одной стороны, ясность и отчетливость Декарт пытается вывести из Бога. Это — вопиющее противоречие его философии и в то же время явный круг в его доказательствах. С другой стороны, он самое существование Бога доказывает, опираясь на критерий ясности и отчетливости, так как, по Декарту, в нашем уме есть мысль о Боге, которая так ясна и отчетлива, что ею исключается сомнение в реальности его существования. В свою очередь сама ясность и отчетливость выводятся из Бога.

Очень важное понятие *естественного света* показывает, что Декарт не только теологически, богословски пытается обосновать свой рационалистический критерий истинности: он пытается опереться на присущий человеческому уму собственный — *естественный* — свет.

Понятие *естественного света* — важное понятие, отграничивающее область знания от веры. Как ни путается Декарт в противоречиях материализма и идеализма, в противоречиях между признанием ясности и отчетливости таким критерием, из которого может быть выведено самое существование Бога, и признанием Бога как источника ясности и отчетливости, — для него как рационалиста характерно то, что он стремится связать ясность и отчетливость с *естественным*, присущим человеческому уму, светом. В «Началах философии» Декарт поясняет, что «способность познания, данная нам Богом и называемая естественным светом, никогда не касается какого-либо предмета, который не был бы истинным в том, в чем она его касается, т. е. в том, что она постигает ясно и отчетливо; ибо мы имели бы основание считать его обманщиком, если бы

он одарил нас этой способностью так, чтобы мы, правильно пользуясь ею, принимали ложное за истинное»¹⁷⁾.

Одно это соображение, по Декарту, должно освободить нас от скептицизма, от преувеличенного сомнения, в котором мы пребывали, пока не узнали, что обладаем, опираясь на естественный свет, способностью ясного и отчетливого разума.

Ясным он называет такое восприятие предмета, истины, положения, которое очевидно и имеется налицо для внимательного ума — подобно тому, как мы говорим, что мы ясно видим предметы, имеющиеся налицо и с достаточной силой действующие на органы нашего зрения, когда наши глаза расположены так, что они могут видеть эти предметы. Отчетливым же Декарт называет восприятие предмета, которое настолько отличается от всего остального, что содержит в себе только ясно представляющуюся тому, кто рассматривает предмет.

Декарт поясняет эти основные для него определения следующим примером. Когда кто-либо чувствует сильную боль, говорит он, то восприятие боли ему представляется очень ясным. Но оно, восприятие боли, не всегда отчетливо, потому что обыкновенно люди смешивают свое восприятие боли с ложным суждением о природе того, что они предполагают в больной части тела. Например, они относят боль при уколе к самому этому месту, где произошел укол. Они, таким образом, они локализуют свое чувство боли, а это, по Декарту, неотчетливое знание. Ясным является только мое чувство боли. Но когда я полагаю, что чувство боли локализовано в пальце, где произошел укол, это, по Декарту, не отчетливое восприятие, а восприятие, смешанное с другими восприятиями, и чтобы познание боли было отчетливым, необходимо освободить мою мысль от того смешения, в коем эта мысль пребывает по отношению к тому же самому предмету.

Естественный свет, который Декарт противопоставляет божественному свету или божественному откровению, вручает таким образом человеку надежное средство для отличения истины от лжи. Это — ясность и отчетливость наших восприятий

¹⁷⁾ Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 439.

и наших понятий. Но откуда берутся эти ясно и отчетливо нами постигаемые понятия? На этот вопрос отвечает Декартова теория врожденных идей.

Нужно сказать, что многие историки философии, в том числе и многие крупные философы *неточно* понимали и излагали учение Декарта о врожденных идеях. В этом отчасти виноват сам Декарт, который изложил свою теорию врожденных идей чрезвычайно осторожно и, как вы увидите, иногда в уклончивых выражениях, стремясь оградить ее от энергичных возражений, какие были сделаны против него материалистами того времени, в частности прямо полемизировавшими с Декартом его современниками Гассенди во Франции и Гоббсом в Англии (оба материалисты). Неточному изложению декартовской теории врожденных идей содействовали некоторые ошибки в понимании этой теории у позднейших философов, я имею в виду особенно Локка и Лейбница. Локк, развивший великолепную критику учения Декарта о врожденности идей, не совсем, однако, точно изложил суть этого учения. И вот, последующие историки философии обыкновенно излагали декартовскую теорию врожденных идей по Локку и Лейбницу, которые оба полемизировали с Декартом, не учитывая при этом то, что было сказано самим Декартом.

Основная ошибка заключается в том, будто Декарт понимал под врожденными идеями идеи, находящиеся в нашем уме уже в *готовом виде*. Например, лейбницевская критика учения Декарта о врожденности идей заключалась в следующей поправке. Не надо думать, как полагал Декарт, будто врожденные идеи имеются в нашем уме в готовом виде. Они находятся в нашем уме в виде зачатков, способностей, предположений, которые должны быть развиты опытом в связи с тем действием, какое предметы оказывают на органы нашего чувственного восприятия. Так поправляет Декарта Лейбниц¹⁸⁾. Но вы увидите, что точка зрения самого Декарта скорее приближается

¹⁸⁾ См.: Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разуме. М., 1936. Это сочинение Лейбница вошло в четырехтомник сочинений (М., 1983. Т. 2), где его название передано как «Новые опыты о человеческом разумении». В этом

к точке зрения самого Лейбница и что Лейбниц бьет собственно не по Декарту, а по учению, мало чем отличающемуся от его собственной теории врожденности идей.

По Декарту, в мышлении существуют две основных способности: разум и воля. Разум есть способность получать и образовывать при определенных внешних условиях на основании присущих ему задатков определенные идеи, а также способность усматривать существующие между этими идеями очевидные или необходимые соотношения. Воля же есть способность совершать на основании присущих ей стремлений, при определенных условиях определенные действия.

По учению Декарта, некоторые идеи должны быть признаны идеями, прирожденными нашему уму. Таковы самые простые идеи самых простых наук, каковы арифметика и геометрия. Уже эта ссылка на арифметику и геометрию показывает, что под прирожденными идеями Декарт понимает главным образом положения или истины, имеющие аксиоматический характер. Само понятие ясности и отчетливости в теории познания и логике Декарта связано со свойственным Декарту пониманием логической природы *математических аксиом*.

Есть в математической науке истины, которые представляются уму с ясностью и отчетливостью, исключаящими возможность какого-либо в них сомнения. И вот, такие истины, по Декарту, не могут быть всецело выведены из опыта, так как опыт не дает нам безусловной общности и безусловной необходимости. Такие идеи, с одной стороны, наличны в нашем уме, с другой стороны, они не могут быть выведены во всем своем содержании из опыта; следовательно, заключает Декарт, они должны быть в каком-то смысле прирождены нашему уму.

Совершенно очевидно происхождение этого учения. Учение это возникло как результат уровня тогдашнего математического знания. Современная Декарту математика не могла объяснить, каким образом из абстракций, возникающих на основе опыта, на основе практики, возникают понятия, положения,

отличающиеся для нас, если характеризовать их логически, всеобщностью и необходимостью. Господствовавший метафизический метод мышления не мог объяснить, как в нашем мышлении происходит переход от истин, имеющих лишь частное значение, к истинам всеобщим, как общее связано с особенным и единичным.

Эта неспособность диалектически понять связь общего, особенного и единичного привела к тому, что рационалисты оторвали всеобщность от особенности и единичности. И на том основании, будто из практики нельзя почерпнуть всеобщность, они провозгласили ее прирожденной идеей ума.



Логические взгляды Рене Декарта. Продолжение

Лекция, читанная 12 декабря 1952 года

Мы остановились на учении Декарта о *врожденных идеях*. Уже в прошлой лекции я говорил, что Декартова теория врожденных идей редко точно излагается в трудах по истории философии, в работах по истории теории познания и логики. Обычно некритически повторяются сложившиеся в ходе полемики Локка и Лейбница с Декартом представления о том, будто Декарт учил о наличии в человеческом уме уже совершенно готовых, сложившихся врожденных идей. Но подлинный взгляд Декарта по этому вопросу был гораздо более сдержан. Он сам разъяснял в ходе возникших уже при его жизни споров вокруг его философии, что отнюдь не видит во врожденных идеях — идеи, сложившиеся в качестве готового знания.

В ответе на возражения Декарт разъяснял (это его собственные слова), что достоверное знание прирождено нам не в виде наличного и готового знания; ибо знание в человеке, явившемся на свет, возникает не вдруг, а постепенно, и возникает тогда, когда бывают даны соответствующие внешние условия. Если, таким образом, можно говорить о существовании в уме человека врожденных идей, то, как разъяснял Декарт, такое достоверное знание прирождено нам в таком виде, в каком бывают прирождены в некоторых семействах болезнь, благородство и т. п., т. е. в форме определенных задатков (это слова

самого Декарта), особенностей, качеств, вообще потенциалов, стоящих между собой в совершенно особых отношениях.

Вы видите, что Декарт признавал наличие лишь *потенций, возможностей* достоверного знания в форме врожденных идей. Превращение же этих возможностей в действительность осуществляется лишь в результате тех воздействий, которые человек испытывает от вещей и явлений окружающего его мира. Декарт говорил, что при наступлении соответствующих условий эти потенциалы воспринимаются нами, с одной стороны, как явные и раздельные идеи, а с другой стороны, как очевидные связи между воспринятыми идеями или как достоверные истины. В «Рассуждениях о методе» Декарт пишет, что он старался отыскать принципы или начала достоверного знания, выводя их только из некоторых зачатков истин, присущих от природы нашим душам.

Этот взгляд на врожденные идеи, которые существуют в человеческом уме только в виде задатков, потенциалов и которые реализуются лишь при соответствующих условиях, получает еще более полное освещение в свете учения Декарта о том, каким образом происходит восприятие врожденных идей, а также в свете его учения о видах их восприятия.

По Декарту, врожденные идеи, касающиеся отдельных обнаружений мира психического, воспринимаются разумом непосредственно при содействии со стороны абстракции, отвлечения. Чтобы ясно увидеть, что представляет собой тот или другой акт нашего мышления, для этого, говорит Декарт, я должен только остановить свое внимание на этом акте. Если я хочу получить ясную и отчетливую идею, например, о процессе моего суждения, представления, умозаключения, для этого мне достаточно остановить свое внимание на этом процессе. Но известно, добавляет он, что при условиях нашего существования каждую минуту мы испытываем воздействие со стороны окружающего нас материального мира. Поэтому остановить внимание на собственных своих психических актах могут не все люди, а только те, которые способны абстрагироваться, отвлечь свой умственный взор от внешнего мира в то время, когда они рассматривают течение их собственных мыслей, суждений, умозаключений.

Или, что то же самое, это происходит лишь у людей, у которых в значительной степени развита способность абстрагироваться. Так происходит восприятие врожденных идей, относящихся к нашим психическим актам.

Второй вид восприятия врожденных идей — это восприятие математических врожденных идей. Декарт признавал, что нашему уму прирождены зачатки некоторых математических истин.

Каким же образом в нас происходит восприятие этих врожденных зачатков математического знания? При разнообразии высказываний Декарта по этому вопросу трудно составить полную картину его взглядов. Здесь, очевидно, надо отметить некоторую эволюцию в его взглядах. Первоначально он, по-видимому, склонен был думать, что и математические врожденные идеи могут быть воспринимаемы разумом прямо, непосредственно, без всякой помощи или без участия воображения, т. е. в первый период он предполагал будто возможно чисто интеллектуальное постижение или восприятие врожденных математических идей. Но к концу своей жизни философ пришел к совершенно другому взгляду. Он прямо утверждает в своих позднейших работах, что только благодаря деятельности воображения у нас может создаться образ, например, действительного протяжения, протяжения, которое может делиться на части, существующие одна возле другой. При отсутствии же воображения у нас не было бы действительных идей о протяжении, о его видах, а была бы только одна потенция этих идей.

Первоначальный переход прирожденных математических идей из потенциального состояния в действительное совершается, по Декарту, через деятельность воображения. Отсюда он выводит, что отвлеченные математические идеи, если не все, то по крайней мере элементарные, могут возникнуть у нас лишь через преобразование соответствующих идей воображением.

Это преобразование также может быть осуществлено через деятельность, известную под именем отвлечения. В каждой воображаемой математической вещи, или математическом объекте, мы можем остановить свое внимание на одной какой-либо стороне и мыслить эту сторону отдельно от других сторон. В результате у нас явится идея некоторого объекта, не данного нам

нигде в конкретной действительности и в то же время имеющего отношение ко многим сходным между собой вещам, т. е. у нас возникнет отвлеченно-общая идея. И Декарт поясняет это следующим примером. Чтобы получить, например, отвлеченную идею треугольника вообще — не воспринимать тот или иной конкретный треугольник, а мыслить треугольник вообще, — нужно сначала вообразить какой-либо треугольник, а затем сосредоточить внимание исключительно на его трех пересекающихся между собой прямых линиях, замыкающих известную часть пространства. Подобным же образом может составиться у нас отвлеченно-общая идея числа два, если при виде сначала двух камней, потом двух деревьев, потом двух птиц, мы будем каждый раз останавливать свое внимание не на самих предметах, а отвлечемся от всего конкретного в этих предметах и сосредоточим внимание только на том, что их два; таким образом у нас и возникнет отвлеченная идея числа 2. Вот как по Декарту происходит восприятие врожденных математических идей.

Вы видите, что в зрелую пору своей деятельности Декарт пришел к убеждению, что математические врожденные идеи даны как зачатки в нашем уме, а реализация этих зачатков возникает в результате деятельности воображения. Надо сначала *вообразить* себе треугольник, а потом, *отвлекаясь от конкретного*, мы можем составить себе идею, например, о прямоугольном треугольнике.

Таким образом, врожденные идеи воспринимаются нами, по Декарту, во-первых, через непосредственное восприятие. Это простые идеи, относящиеся к нашим психическим актам. Во-вторых, — через отвлечение. Это первичные элементарные математические идеи. И, наконец, в-третьих, — через сочетание. Таковы все остальные сложные математические идеи, которые образуются через сочетание простых.

Учение Декарта о врожденности идей, как легко сообразить, ведет неизбежно к выводу, что наша душа должна всегда мыслить. Если человеческому уму некоторые зачатки знаний прирождены, это значит, что ум всегда находится в обладании этими зачатками. Другими словами, это значит, что наша душа

всегда должна мыслить. Декарт признает для себя необходимость этого вывода.

Именно по этому вопросу еще при жизни Декарта произошли жаркие споры между Декартом и современными ему великими материалистами, такими как Гоббс, Гассенди, которые жестко и справедливо обрушались на Декарта и доказывали, что нет такой способности непрерывного мышления, свойственного нашей душе во все моменты ее существования.

В письме Декарта, относящемся к 1641 г., мы читаем следующее: «Не без основания утверждаю я, что душа человека, где бы она ни была, всегда мыслит. Это не значит, будто я думаю, что ум ребенка в утробе матери обсуждает метафизические вопросы. Наоборот, из ежедневного опыта мы узнаем, что наш дух так соединен с телом, что почти всегда испытывает действие, идущее от тела, и хотя дух в здоровом и крепком теле имеет некоторую свободу мыслить о других вещах, кроме тех, которые предоставляются ему чувствами, все же такой свободы мы не замечаем в больных, спящих, в детях, и обыкновенно эта свобода вообще тем меньше, чем меньше возраст.

Поэтому вполне согласно с разумом думать, что дух, новосоединенный с телом ребенка, вначале чувствует или смутно замечает лишь такие идеи, как идеи боли, тепла, холода, щекотанья и т. п., возникающие из соединения или, так сказать, совмещения духа и тела. Но и в этом состоянии ум имеет все же в себе некие идеи, те идеи, которые взрослые имеют в себе, когда они сознательно направляют на них свой интеллектуальный взор.

Я не сомневаюсь, — говорит Декарт, — что если бы человеческий ум мог освободиться от уз тела, он нашел бы эти идеи в себе».

К сожалению, переписка Декарта не издана в русском переводе¹⁾, а между тем исключительно важное разъяснение его

¹⁾ Теперь эта переписка частично переведена на русский язык. Та ее часть, которая относится к 1619–1621 гг., содержится в книге: *Декарт Р. Соч.:* В 2 т. Т. 1. М., 1989. Переписка последующих лет (1643–1649) помещена в томе 2 этого издания; она содержит лишь малую часть эпистолярного наследия Декарта. Цитируемое Асмусом письмо в этом издании отсутствует.

идей содержится как раз в его переписке. Самое полное издание этой переписки находится в огромном, великолепно выполненном 13-томном собрании сочинений Декарта, изданном двумя крупными французскими учеными — Таннери и Аданом. Таннери был ученым-математиком, а Адан — автор биографии Декарта, очень тщательно составленной на основании всех уцелевших документов и свидетельств; эта переписка выпущена, кроме того, и отдельным изданием.

Из приведенных выше слов Декарта видна идеалистическая сторона его теории прирожденных идей. Хотя Декарт признал врожденные идеи только зачатками, потенциями, которые могут реализовываться в результате действия, которое человеческий дух испытывает со стороны вещей материального мира, тем не менее эти идеи настолько прирождены человеческому уму, что если бы, как вы только что слышали из письма Декарта, человеческий ум мог каким-то образом освободиться от своей связи с телом, он нашел бы в себе эти идеи, которые для взрослого человека реализуются только благодаря постепенно накопившемуся опыту и воздействию со стороны вещей телесного, материального мира.

Любопытно, что далее Декарт объясняет ту роль, какую воздействия, идущие от тела, играют в превращении потенций или зачатков врожденных идей в достоверное знание. Когда дух, соединенный с телом, говорит он, мыслит о какой-либо телесной вещи, известные частицы мозга приходят в движение. Это происходит иногда от действия внешних предметов на органы чувств, иногда это происходит от тонкой животной материи, восходящей от сердца к мозгу, а иногда и от самого духа, именно тогда он сам от себя, по собственной инициативе обращается к той или другой мысли. От движения этих частиц возникает в мозгу след. От этого следа и зависит то, что люди зовут воспоминанием.

Что же касается предметов чисто умственных, то о них, по Декарту, в строгом смысле слова не может быть воспоминания. Как они представляются уму, в первый раз ум мыслит их точно так и во второй раз, и только то, что они связываются с именами, вызывает то, что о них бывают воспоминания.

Я достаточно подробно характеризовал учение Декарта о врожденных идеях. Вы видите, что оно гораздо более сложно, чем это обычно представляют. Но мы еще не подошли к самому главному в нашем анализе. Мы не выяснили на какой почве возникло это учение о врожденных идеях.

Вспомним мысль Ленина о том, что хотя идеализм есть пустоцвет, однако пустоцвет, возникающий на живом, могучем, вечно зеленом древе жизни. Так обстоит, в частности, и с Декартом. Его учение о врожденных идеях — это чисто идеалистическое учение. Одного этого учения было бы достаточно, чтобы признать в Декарте идеалиста. Но идеализм Декарта — это не пошлый идеализм современных философских реакционеров. Это идеализм человека, который ставит большие научные проблемы, но не располагает, в силу ограниченности своей эпохи, средствами, достаточными для их правильного решения.

Что заставило Декарта развить теорию врожденных идей? К этой теории его привела проблема аксиоматичности знания. Как математик Декарт знал, что вся система положений математической науки опирается на некоторые истины, которые в самой этой науке не доказываются, которые принимаются ею в качестве аксиом.

Откуда же возникают аксиомы? Господствующие в XVII в. метафизические методы мышления, как вы уже знаете, были, по Энгельсу, необходимой исторической стадией, через которую должно было пройти развитие науки Нового времени; но первоначально преимущественно аналитические методы исследования закрывали доступ к правильному решению вопроса об отношении общего к особенному и единичному.

Декарт, как и другие великие умы того времени, при всем напряжении и силе своей творческой мысли, не мог ответить на вопрос — каким же образом из частного знания возникает знание общее, из относительно необходимых эмпирических истин возникают истины, обладающие безусловной необходимостью. Так как источником этой всеобщности и необходимости, как думал Декарт, не может быть опыт, следует признать, что этот источник коренится в самом человеческом уме. Отсюда — учение о наличии в уме зачатков достоверного знания

в виде врожденных идей, и как раз аксиомы являются, по Декарту, примером, больше того — *преимущественным* примером врожденных идей.

Теория врожденных идей есть философская теория, возникшая в результате неспособности метафизического мышления XVII в. правильно решить проблему о возникновении необходимого и всеобщего знания.

Теперь познакомлю вас с учением Декарта о видах аксиом.

Декарт различает два вида аксиом. Есть аксиомы предметные. Эти аксиомы говорят о действительном существовании некоторых вполне определенных вещей и дают нам, таким образом, предметное знание. Примером такой аксиомы может быть, по Декарту, следующая: «Сомнение есть акт мышления». Это очень важное положение о том, что сомнение есть акт мышления, является, по Декарту, аксиомой. Оно не требует доказательства. Достаточно только направить внимательный взгляд ума на этот вопрос, чтобы всякий увидел: «Да, если я сомневаюсь, значит я мыслю». Можно сомневаться во всем, но нельзя сомневаться в том, что я сомневаюсь. А что такое сомнение? Это акт мысли. Это аксиоматическая истина. Другие примеры предметных аксиом: «квадрат имеет четыре стороны»; «в круге имеется одна поверхность» и т. п.

Но есть другой вид аксиом. Это аксиомы, которые можно было бы назвать формальными, а не предметными. Эти аксиомы, в отличие от аксиом первого рода, не дают никакого предметного знания и представляют собой лишь формальные правила, которым наш ум должен следовать, когда мы выводим одни предметные истины из других. Это — формальные условия всякого умозаключения. Сюда относится, во-первых, ряд аксиом, которые можно назвать аксиомами познания. Например, не может одна и та же вещь быть и не быть. Что это за положение? Это, по Декарту, именно формальная аксиома. Без этой аксиомы невозможно никакое умозаключение. Если в ходе умозаключения мы будем нарушать эту аксиому, согласно которой ни одна вещь не может одновременно быть и не быть, то невозможно само умозаключение.

Другие примеры такого рода аксиом: «из ничего ничего не происходит»; «сделанное не может быть не сделанным»; «всякая вещь должна иметь свою причину»; «в производящей причине должно быть столько же реальности, сколько ее находится в производящем действии этой причины»; «не может быть модуса или атрибута без субстанции»; «мыслящий не может не существовать»; «из менее совершенного не происходит более совершенное» и т. д.

Вы видите, что часть этих аксиом заимствована Декартом из традиционной схоластической философии и отражает характерный для нее метафизический способ мышления. Разве не метафизична аксиома, утверждающая, что из менее совершенного не происходит более совершенного? Это — чисто метафизический метод, отрицающий всякое развитие, признающий, что в процессе развития из менее совершенного не может получиться ничего более совершенного. Эти аксиомы Декарт некритически заимствует из арсенала современной ему схоластики. Но часть аксиом он вводит сам, например, что мыслящий не может не существовать. Это уже аксиома, введенная самим Декартом.

Кроме формальных аксиом познания, у Декарта можно еще обнаружить формальные правила или нормы, которыми определяется в деле познания наша воля. Сюда принадлежит, например, следующая аксиома: должно судить только о том, что познано нами ясно. Это правило, эта аксиома является формальным правилом, необходимым, по Декарту, при всяком мышлении.

Сам Декарт подчеркивал формальный характер аксиом этого рода в «Началах философии». В первой части «Начал» (см. с. 447 русского издания) Декарт поясняет, что, когда мы мыслим, что из ничего не может произойти ничто, мы не думаем, будто это положение есть существующая вещь или свойство какой-либо вещи. Мы принимаем это положение за некоторую вечную истину, пребывающую в нашем уме и называемую общим понятием или аксиомой. Это слова самого Декарта.

Значит, положение, что из ничего не может произойти ничего, есть, по Декарту, вечная истина или аксиома, пребывающая в нашем уме, т. е. прирожденная ему. Подобным же образом

говорят, что «невозможно, чтобы одно и то же одновременно было и не было», что «сделанное не может быть не сделанным».

Сам Декарт подчеркивает, что эти положения, или аксиомы, непредметны; в них идет речь не о существующей вещи или свойствах вещей. Это — аксиомы или нормы, прирожденные нашему уму как формальное условие всякого умозаключения.

Изложенное учение о врожденных идеях с необходимостью выдвигало перед Декартом очень трудную задачу. Если согласиться с Декартом в том, что нашему уму присущи некоторые прирожденные аксиомы, согласно которым происходит всякий процесс мышления и умозаключения, то становится совершенно непонятным — каким же образом в столь хорошо снабженном всеми условиями для достижения истины человеческом уме может возникать заблуждение. Если душа всегда мыслит, всегда находится в обладании прирожденными идеями, хотя бы данными в виде потенций, зачатков, то наш ум всегда должен правильно мыслить, а между тем сам Декарт все свои философские рассуждения о необходимости сомневаться решительно во всем выводил именно из того, что мы всегда ошибаемся, причем ошибаемся не только в наших чувствах и восприятиях, когда испытываем иллюзии, галлюцинации, обманы чувств, но ошибаемся и в наших логических операциях, в нашем логическом мышлении.

Как же возможны логические ошибки для ума, который обладает вечными прирожденными нормами, аксиомами, обеспечивающими достижение достоверного ясного и отчетливого знания? Вот та трудность, которая необходимо должна была возникнуть перед Декартом как перед логиком-рационалистом, и не только перед ним одним, а перед всяким представителем рационализма, перед всяким представителем учения о врожденных идеях.

Как же Декарт пытается преодолеть эту трудность? Предложенное им решение в высшей степени любопытно. Оно оказало громадное влияние на последующее развитие философии.

Декарт решает вопрос о возможности заблуждения, опираясь на свое учение о соотношении между разумом и волей. Как вы помните, Декарт признал наличие в человеческой душе двух основных способностей: способности *ума* и способности *воли*.

Из одного ума и его деятельности нельзя объяснить возможность заблуждения, так как ум действительно всегда вооружен, по Декарту, врожденными идеями, аксиомами, гарантирующими возможность достижения безошибочного, достоверного, всеобщего и необходимого знания. Но кроме ума у нас есть еще и воля.

В этом учении о соотношении между умом и волей мы видим одно из самых ярких свидетельств того, что идеализм Декарта восходит к античному идеализму неоплатоников и Платона.

Из курса истории античной философии вы должны знать, как, согласно Платону, соотносятся чувственный мир и человек; поскольку человек есть существо, живущее в чувственном мире, он занимает середину между истинно сущим бытием и небытием. Высший, с точки зрения Платона, слой реальности — это область нечувственных, постигаемых только умом идей. Идеи — это *бытие*, это *бестелесные причины* возникновения всех телесных вещей. Но если бы существовали только бестелесные идеи, то чувственные вещи, считал Платон, не могли бы возникнуть. Чтобы возникли чувственные вещи с характерным для них движением, изменчивостью, переходами в противоположное, необходимо — кроме существования идей или бытия (а по Платону, только идеи представляют из себя истинное бытие), еще и существование небытия. Это небытие, как вы должны знать, Платон отождествлял с материей, а также с пространством, отделяющим вещи чувственного мира одну от другой.

Каким образом возникает множество чувственных вещей, если идеи едины? В чувственном мире множество столов, но существует одна идея стола; в чувственном мире много людей, но существует одна идея человека. Как же из платоновского единства идей возникает множество, дробность, раздельность вещей? В самих идеях, как таковых, никакой раздельности нет. Множественность может возникнуть лишь в результате соединения бытия с небытием, идеи с материей, под которой Платон понимал пространство, обособляющее вещи одну от другой. Так вот, чувственный мир, согласно Платону, есть нечто среднее между бытием и небытием, между идеями и материей. Это среднее (по-гречески *to metaxu*) — одно из важнейших понятий платоновского идеализма.

Здесь, может быть, мне придется внести некоторые поправки в ваше представление о философии Платона. Если вы представляли себе эту философию так, будто Платон просто учил о существовании идей, порождающих мир чувственных вещей, то это неверно. Философия Платона гораздо сложнее и интереснее подобных схематичных представлений. Платон чрезвычайно подробно развил мысль, что чувственный мир есть мир становления, а становление есть единство противоположностей бытия и небытия. Идеи — бытие, материя — это небытие, а чувственный мир — это становление. Чувственные вещи все время переходят в свою собственную противоположность, рождаются, погибают, движутся.

Вспомните, как начинается «Логика» Гегеля. Бытие, небытие, становление. Ясно видно, откуда этот гегелевский идеализм. Его теоретические корни — в идеализме Платона. Диалектика бытия и небытия, порождающая становление, переход в другое, противоположное, первоначально возникла в античном идеализме, у Платона. И идеализм Платона оказал мощное влияние на все последующее развитие философии вплоть до Гегеля (в XIX в.) и вплоть до современных крупных представителей идеализма, каким был в начале нынешнего, XX в., Э. Гуссерль. Как Гуссерль, так в свое время и Гегель, возрождали идеи платоновского идеализма. В частности, Гегель повторял Платона — в том, что становление есть единство противоположности бытия и небытия.

И эта идея есть у Декарта. Он рассматривает человека как существо, занимающее *среднее* положение между истинно существующим миром бытия и небытием. В «Метафизических размышлениях», в четвертой части, Декарт говорит следующее: «...моему уму представляется не только реальная или положительная идея Бога, то есть всесовершенного существа, но также, так сказать, известная отрицательная идея небытия, т. е. того, что бесконечно далеко от всякого совершенства. Сам же я являюсь как бы серединой между Богом и небытием, то есть так помещен между верховным бытием и небытием, что во мне, поскольку я — создание верховного бытия, поистине не находится ничего, могущего привести меня к заблуждению; но если я рассматриваю себя как причастного каким-нибудь образом

к несуществованию или к небытию, то есть я сам не являюсь верховным бытием и поскольку мне недостает множества вещей, то я оказываюсь подверженным бесчисленному числу недостатков, так что я не должен удивляться, если заблуждаюсь»²⁾. Итак человек заблуждается не постольку, поскольку он причастен к истинному верховному бытию; занимая среднее положение между бытием и небытием, между Богом и небытием, человек, поскольку он принадлежит к миру небытия, способен заблуждаться.

Рассмотрим теперь подробно учение Декарта о возникновении заблуждений. Философская основа этого учения для вас ясна. Теперь необходимо выяснить, как он понимал сам способ или механизм возникновения заблуждений.

Всю мыслительную деятельность Декарт делит на два основных вида: один из них состоит в восприятии разумом, другой в определении волей. Чувствовать, воображать, постигать чисто интеллектуально вещи — это все, по Декарту, лишь различные виды восприятия. Даже постижение есть вид восприятия. Напротив, желать, испытывать отвращение, утверждать (прошу это особенно заметить) — *утверждать и отрицать* — это различные виды *воления*, т. е. обнаружения деятельности воли.

Итак, операции утверждения и отрицания Декарт относит к области воли, в то время как восприятие, постижение он относит к области ума, разума. Среди мыслей, поясняет Декарт, некоторые мысли являются образами вещей, и именно им подобает называться идеями; идеи — это, по Декарту, образы вещей. И поясняя это положение он приводит пример представлений о каком-нибудь человеке, химере, или небе и пр. Другие же мысли имеют иную форму, говорит Декарт, например, когда я желаю, страшусь, утверждаю или отрицаю, то я мыслю какие-либо вещи как предмет деятельности моего духа, но этой деятельностью я кое-что к своей идее этой вещи прибавляю. Одни из мыслей такого рода — это желания, аффекты, другие суждения.

Сами по себе образы вещей, или идей, по Декарту, не могут быть ложны. До тех пор пока в моем уме имеется образ вещи,

²⁾ Декарт Р. Избранные произведения. С. 372–373.

образ этот сам по себе ложным быть не может. Возможность заблуждения возникает вместе со способностью суждения.

Что касается идей, так разъясняет эту мысль Декарт, то если их рассматривать только сами по себе, без отношения к какой-нибудь другой вещи, они, собственно говоря, не могут быть ложными, ибо воображаю ли я себе козу или химеру, будет одинаково истинно, что я воображаю и козу, и химеру.

Не следует также опасаться встретить ложь в наших страстях, желаниях, ибо хотя я могу желать дурных вещей, вещей, никогда не существовавших, все-таки самое существование моего желания никак от этого не станет менее истинным.

Таким образом, остаются только одни суждения, относительно которых необходимо тщательно остерегаться, как бы нам не впасть в заблуждение. Ни идеи сами по себе, ни страсти, аффекты, желания сами по себе не могут быть источником заблуждений — единственным источником заблуждений являются наши суждения о вещах.

При этом ошибка, по Декарту, заключена не в выводах, а в плохо обоснованных суждениях, суждениях по поводу плохо понятых нами фактов. «Все заблуждения, в которые впадают люди, — пишет Декарт в „Правилах для руководства ума“, — ...никогда не проистекают, из плохо построенного вывода, но всегда имеют причиной то, что люди исходят именно из плохо понятых фактов или из поспешных и необоснованных суждений»³⁾.

Так же как Гоббс, Декарт полагает, что мы редко делаем ошибки в отношении логической формы вывода, в отношении логической связи мыслей. Тут обычно наш ум действует безошибочно. Ошибки возникают не в самой форме вывода, а в материальном содержании посылок, на которые вывод опирается. Если посылки представляют собой суждения о плохо понятых фактах, то они могут оказаться ложными, а ложность посылок приводит к ложности заключения. А откуда в посылки проникают заблуждения? Причиной заблуждений, возникающих в посылках, является, по Декарту, взаимодействие ума и воли.

³⁾ Декарт Р. Избранные произведения. С. 83–84.

Дело в том, что посредством одного только разума мы, по Декарту, ничего не можем утверждать и ничего не можем отрицать. Служением разума мы только постигаем идеи вещей. Утверждение же или отрицание возникают благодаря деятельности воли. А область воли гораздо обширнее или, как выражается Декарт, превышает области ума. «Одна только воля или способность свободного решения, которую я ощущаю в себе, настолько велика, — говорит Декарт, — что я не постигаю идеи какой-нибудь способности более великой и более обширной»⁴⁾.

Итак, область воли обширнее, чем область ума, восприятие рассудком распространяется только на то небольшое, что ему предоставляется. «Воля обширнее разума — отсюда и проистекают наши заблуждения», утверждает Декарт в «Началах философии»⁵⁾; поэтому познание рассудком всегда весьма ограничено. Область рассудка — это ограниченная область. Наоборот, воля в известном смысле «может показаться беспредельной, ибо мы никогда не встретим ничего, что могло бы быть объектом воли кого-либо иного, даже безмерной воли Бога, на что не могла бы простираться и наша воля. Вследствие этого нашу волю мы распространяем обычно за пределы ясно и отчетливо воспринимаемого нами, а раз мы так поступаем, то неудивительно, что нам случается ошибаться»⁶⁾.

Итак, причина заблуждений, по Декарту, не ум, как таковой, а воля. «Откуда же рождаются мои заблуждения?» — спрашивает Декарт в части IV «Метафизических размышлений», и отвечает: «Очевидно, только из того, что воля, будучи более обширной, чем ум, не удерживается мной в границах, но распространяется также на вещи, которых я не постигаю. Относясь сама по себе к ним безразлично, она [воля] весьма легко впадает в заблуждение и выбирает ложь вместо истины и зло вместо добра; потому-то я ошибаюсь и грешу»⁷⁾.

⁴⁾ Декарт Р. Избранные произведения. С. 375.

⁵⁾ Там же. С. 441.

⁶⁾ Там же.

⁷⁾ Там же. С. 376–377.

Выяснив таким образом причину заблуждений, мы можем перейти к рассмотрению интеллектуальной логической деятельности и ее форм, как их представляет себе Декарт.

По Декарту, наше познание направлено на постижение сущности вещей. Однако эта сущность открывается, как он думает, не представлению, а только разуму. Я не могу, говорит Декарт, постичь при помощи представления, что такое, например, этот кусок воска, который я держу в своей руке. Только разум постигает это. Познавательная способность присуща только интеллекту, только уму. Пока я представляю себе воск, я не вижу его сущности. Я вижу, что он непрерывно изменяется. Вот я подношу воск к пылающему в камине огню. Под действием тепла воск начинает размягчаться, изменяется его форма, его цвет, плотность, из твердого он становится жидким, из холодного — теплым. Все в нем изменяется. Что же в нем остается такого, что мы могли бы признать сущностью этого воска? Очевидно, рассуждает Декарт, такой сущностью не может быть то, что непрерывно в нем изменяется, переходит в другое, такой сущностью может быть только то, что в воске пребывает, остается всегда неизменным, несмотря ни на какие происходящие в нем изменения. А что в нем остается всегда одним и тем же? Только протяженность, только способность куска воска занимать некоторую часть пространства.

Таким образом, сущность материальности, утверждает Декарт, заключается в протяженности. Материя есть протяженность. Это — единственное, что может быть обнаружено в *любой* материальной вещи, независимо от всех происходивших в ней изменений.

Но каким образом доходим мы до познания того, что сущность материальности составляет протяженность? Только, говорит Декарт, посредством *разума*. Представление не обнаруживает того, что сущность куска воска — это протяженность: представление дает нам только непрерывное изменение, происходящее в воске. Напротив, посредством *ума* я дохожу до познания сущности всех телесных, материальных вещей. Сила, посредством которой мы, собственно, познаем вещи, является, говорит Декарт, чисто духовной, она отличается от всего телес-

ного не меньше, чем кровь от костей, или рука от глаза; она — единственная в своем роде, хотя вместе с фантазией она то воспринимает фигуры, то оперирует фигурами, сохраняющимися в памяти, то создает новые, которые так заполняют воображение, что оно часто не успевает воспринимать идеи, преподносимые ему общим чувством; общее чувство действует на фантазию, или воображение, так же, как печать на воск, запечатлевая фигуры или идеи, которые приходят к нам от внешних чувств... ⁸⁾

Итак, сущность вещей постигается разумом. К этому, однако, нужно добавить, что Декарт несколько расширяет область разума, включая в понятие мышления в известном смысле также и чувственные восприятия.

В психологическом учении Декарта не остается места для чувства как самостоятельной душевной функции, наряду с функциями интеллектуальными и волевыми. Между тем уже античная психология выделяла ум, чувство и волю. Декарт останавливается на двухчленном составе психического мира человека, утверждая, что душа исчерпывается, в сущности, деятельностью ума и деятельностью воли. Поэтому чувственное восприятие Декарт включает в сферу мышления в широком смысле слова. Он сам дал на этот счет исчерпывающее по ясности разъяснение в первой части «Начал философии», где он говорит: «Под словом мышление (*cogitatio*) я разумею все то, что происходит в нас таким образом, что мы воспринимаем его непосредственно само собой; и поэтому не только понимать, желать, воображать, но также чувствовать, означает здесь то же самое, что мыслить. Ибо ведь если я скажу „я вижу“ или „я иду“ и сделаю отсюда вывод, что „я существую“, и буду разумеать действия, совершаемые моими глазами или ногами, то заключение не будет настолько непогрешимым, чтобы я не имел основания в нем не сомневаться, так как я могу думать, что вижу или хожу,

⁸⁾ См.: Декарт Р. Избранные произведения. С. 123. В «Избранных произведениях» Декарта 1950 г. «общее чувство» — *sensus communis* — передано как «общее чувствилище», в «Сочинениях» же 1989 г. (Т. 2. С. 115) этот термин переведен так же, как и в лекции В. Ф. Асмуса. Под «общим чувством» Декарт понимал «часть тела», или место, в котором сходятся различные восприятия внешних чувств (см.: Т. 2. С. 625).

хотя бы я не открывал глаз и не трогался с места, как бывает подчас во сне и как могло бы быть, если бы я вовсе не имел тела. Если же я подразумеваю только действие моей мысли или моего чувства, иначе говоря, мое внутреннее сознание, в силу которого мне кажется, будто я вижу или хожу, то заключение настолько правильно, что в нем я не могу сомневаться, ибо оно относится к душе, которая одна лишь способна видеть, чувствовать и мыслить каким бы то ни было образом»⁹⁾.

В этом смысле Декарт настолько широко понимает понятие мышления, что включает в него также и чувствование.

Однако в широкой области мышления Декарт выделяет то, что он называет *чистым* интеллектом, *чистым* умом и что он тщательно стремится *отделить* от других видов мышления, какими являются воображение, память, чувство.

Силу мышления сообразно ее различным функциям он называет то чистым интеллектом, то воображением, то памятью, то чувством. В собственном смысле эта сила должна, по Декарту, называться умом, когда она создает в воображении новые идеи или оперирует уже готовыми идеями. Но хотя таким образом в мышлении имеются четыре только что названные мною функции, *единственной* функцией, способной познать *достоверную* истину, по Декарту, является *только ум* или чистый интеллект. Это и делает Декарта рационалистом. Включая формально чувство в сферу мышления, он как рационалист тут же тщательно отграничивает чисто интеллектуальную деятельность от всех остальных видов мышления, отделяет ее как деятельность высшую от низших видов мышления. Он говорит, что хотя мы обладаем четырьмя способностями для познания вещей — интеллектом, воображением, памятью и чувством, — только один интеллект способен познавать истину, хотя он и должен для этого прибегать к помощи воображения, к помощи чувства, к помощи памяти. Больше того, Декарт утверждает, что воображение, чувство и память, несмотря на то что они являются функциями мышления, представляют собой помеху для ума в его стремлении постигнуть достоверную истину.

⁹⁾ Декарт Р. Избранные произведения. С. 429.

Почему же в большинстве случаев, ставит вопрос Декарт, философы полагают, что познание осуществляется не при помощи прямого и непосредственного постижения истины умом, а совершается посредством других форм деятельности мышления, в частности, посредством воображения? Декарт считает, что сомнение в способности чистого ума прямо, непосредственно постигнуть истину, объясняется тем, что люди обычно ограничиваются тем, что доступно воображению. Люди никогда не возносят свой ум над чувственными предметами, люди настолько привыкли рассматривать в вещах только то, что доступно воображению, что все недоступное ему кажется им чем-то непонятным. Что это так, считает Декарт, видно из того, что даже философы в своих школах придерживаются положения, что в сознании нет ничего такого, чего бы прежде не было в чувствах.

Прошу обратить внимание на это важное его рассуждение. Декарт здесь полемизирует против тех философов, которые признают, что в сознании нет ничего такого, чего бы прежде не было в чувствах. Не следует думать, будто эта знаменитая формула, — что в уме нет ничего такого, чего бы не было прежде в чувствах, — возникает только в сенсуалистическом материализме Локка, который действительно рассматривает эту формулу как основную в своей теории познания. Формула эта возникла гораздо раньше. Уже Аристотель доказывал, что по своему происхождению знания возникают из чувства. С точки зрения происхождения мы не можем найти в уме ничего такого, что не было бы ранее дано в чувствах. Правда, Аристотель делает исключение для высших аксиом знания, которые не могут быть выведены из опыта, а непосредственно усматриваются нами при помощи ума. Но в основном Аристотель считал вполне достоверным, что всякое наше знание возникает из чувства.

Как ни удивительно, но на эту же точку зрения стала в начале XIII в. усвоившая философию Аристотеля схоластическая философия. Это — формулировка схоластов. Схоластики тоже полагали, что в уме нет ничего такого, чего бы раньше не было в чувствах.

Значит, когда Декарт в этом своем рассуждении выступает против этого учения, он имеет в виду современную и пред-

шествовавшую ему схоластику. Если схоластики думали, что в уме нет ничего такого, чего бы не было раньше в чувствах, то, по Декарту, они полагали так только потому, что ограничивали деятельность познания деятельностью, связанной с нашим воображением. Они думали, что можно познавать только то, что вообразимо, Декарт же считает, что истинное познание достигается не при помощи воображения, а только при помощи чистого ума, отделившегося от воображения.

В этом — идеалистический рационализм Декарта, который вступает в борьбу с сенсуалистическим учением о происхождении всех наших знаний из ощущений. В качестве рационалиста Декарт это решительно отрицает.

Какова бы ни была роль ощущений в пробуждении дремлющего в нас знания, говорит Декарт, какова бы ни была роль ощущений в развитии прирожденных нашему уму потенций, или зачатков, нашего знания, эти зачатки, как таковые, принадлежат чистому уму, и достоверное знание не может быть достигнуто путем деятельности воображения.

Интересно, что в «Метафизических размышлениях» — а именно в шестом — Декарт подробно попытался разъяснить, со своей точки зрения, откуда у людей возникло это представление, будто в уме нет ничего, чего бы раньше не было в чувствах. Он пишет, что, рассматривая предметы окружающего нас внешнего мира, мы замечаем в них, кроме их протяжения, кроме форм и движений, еще такие качества, как твердость, теплоту и другие свойства, воспринимаемые осязанием. Кроме того, мы замечаем в них свет, цвет, запахи, звуки, вкусы. Разнообразие этих качеств дает нам возможность различать друг от друга небо, землю, море и вообще все остальные тела. «И рассматривая идеи всех этих качеств, которые представлялись моей мысли и которые одни только ощущались мной прямо и непосредственно, я, конечно, не без основания полагал, что я ощущаю вещи, вполне отличные от моей мысли, а именно — тела, от которых происходят эти идеи. Ибо я видел на опыте, что эти качества представлялись мне помимо моего согласия». Не от моего согласия, пишет он, зависит, увижу ли я этот лист бумаги белым или красным; «несмотря на самое сильное желание, — говорит

Декарт, — я не мог ощущать никакого объекта, если он не находился перед каким-нибудь из моих органов чувств, в случае же его присутствия, не в моей власти было не ощущать его. А так как идеи, получаемые мною при посредстве чувств, были гораздо живей, выразительней и в своем роде гораздо отчетливей тех, которые я мог выдумать сам при размышлении..., то, казалось, они не могли произойти из моего духа. Поэтому представлялось необходимым, чтобы причиной их присутствия во мне были какие-нибудь другие вещи. А так как я не имел никакого знания об этих вещах, кроме тех сведений, которые доставлялись мне этими же идеями [света, цвета, запаха и т. д.], то я только и мог чувствовать, что эти вещи были похожи на идеи, причинами которых они служили. Я припоминал также, что пользовался чувствами раньше, чем разумом, и признавал, что идеи, образованные мною самим, были не так выразительны, как те идеи, которые я получал посредством чувств... Поэтому я без труда убеждал себя в том, что я не имею в своем уме ни одной идеи, которая не прошла бы раньше через чувства»¹⁰⁾.

Вот как, по Декарту, возникает в людях это убеждение в том, что нет в уме ничего такого, чего бы раньше не было в чувствах.

И, однако, как ни естественно возникает в нас это убеждение, Декарт, будучи рационалистом, основывающимся на идеалистическом философском мировоззрении, полагает, что это обычное представление не соответствует действительности. Дело в том, что чувственные познания, являются, по Декарту, лишь пассивными познаниями. До тех пор пока наше мышление ограничивается областью чувств, познание представляет собой всецело пассивный отпечаток. Декарт требует строгого различия между предметом и идеей об этом предмете. Я нахожу в себе, так поясняет он на примере это свое различие, две совершенно различные идеи Солнца. Одна идея ведет свое происхождение действительно от чувства и должна быть помещена в разряд тех идей, которые приходят извне; эта идея показывает мне Солнце чрезвычайно малым, и до тех пор пока

¹⁰⁾ Декарт Р. Избранные произведения. С. 392.

я не выхожу из области чувства, Солнце кажется чрезвычайно малым по величине. Другая же идея о Солнце почерпнута из доказательств астрономии: благодаря ней Солнце оказывается гораздо бóльшим, чем Земля. Если бы знание ограничилось областью чувства, то мы продолжали бы думать, что Солнце весьма малó, но так как знание выходит за пределы того, что в вещах нам показывают чувства, и так как знание осуществляется путем понятий, эти понятия приводят нас к осознанию, того что Солнце гораздо больше. Конечно, эти две идеи не могут быть обе похожи на одно и то же Солнце. Не может быть, чтобы *чувственная* идея о Солнце и *интеллектуальная* идея о Солнце были одинаково похожи на реальное, действительное Солнце. Очевидно, чувственная идея менее похожа на действительное Солнце, чем интеллектуальная. Разум заставляет думать, что идея, происходящая непосредственно от внешнего вида Солнца, менее похожа на действительное Солнце.

Кроме того Декарт ссылается на то, что чувственный опыт часто вводит нас в заблуждение, показывает нам предметы не такими, каковы они в действительности. Отсюда он заключает недостаточность чувственного познания и выводит, что подлинное достоверное познание может быть достигнуто не при помощи только чувства, но при помощи ума. И даже больше того: по Декарту оно только и может быть достигнуто с помощью чистого ума или чистого интеллекта.

Декарт утверждает, что существует возможность перехода от познания чувственного, основанного на воображении или, как его называли в XVII в., *имагинативного*, к познанию чисто умозрительному, чисто интеллектуальному. При этом он разъясняет, что предмет чувственного восприятия и предмет интеллектуального познания это один и тот же предмет.

Солнце нельзя себе представлять так, будто Солнце, воспринимаемое чувством, одно, а Солнце, постигаемое умом, другое. Нет, реальное Солнце в объективном внешнем мире — одно-единственное. Так что предмет чувственного восприятия и предмет интеллектуального постижения реально есть один и тот же предмет, и весь вопрос в том, какой из двух видов знания дает нам более точное, более адекватное познание сущности

предмета — чувственное (т. е. восприятие) или чисто интеллектуальное познание. И Декарт как рационалист утверждает, что более верное познание предмета дает чисто интеллектуальное, а не чувственное познание.

Теперь перейдем к рассмотрению учения Декарта о чисто интеллектуальном познании. Согласно Декарту, чисто интеллектуальное познание есть познание *интуитивное*. Интуиция — исключительно важное понятие теории познания и логического учения Декарта. Начиная рассказывать вам о его учении об интуиции, я одновременно затрагиваю одно из центральных понятий не только декартовского рационализма, но всего рационализма в целом, ибо и рационализм Спинозы, и рационализм Лейбница, и даже, эмпиризм Локка, каким бы удивительным вам это ни показалось, испытали сильнейшее влияние этого об интуиции, которое впервые сложилось в философии Декарта.

Совершенно невозможно понять, что такое рационализм и логика рационализма, не разобравшись прежде всего в учении Декарта об интуиции.

Нужно сказать, что вокруг понятия об интуиции накопилось множество недоразумений, обусловленных тем, что слово «интуиция» применяется не только в философском языке, как философский термин, но встречается и в обиходной жизни, где оно имеет смысл совершенно другой, чем смысл, приобретенный им в философских системах.

В обыденной жизни интуицией иногда называют внезапно озаряющую ум человека догадку; говорят, что такая-то вещь была постигнута интуитивно, путем внезапно осенившей ум ученого догадки. Иногда в обиходной жизни под «интуицией» понимают известную степень проницательности мышления, говорят об интуитивном мышлении как о проницательном познании, достигающем глубинного слоя вещей.

И в том, и в другом смысле — и в смысле догадки, внезапно озаряющей ум человека, и в смысле более проницательного мышления — термин «интуиция» применяется не только философами, но и художниками, эстетиками, и притом художниками не только идеалистами, но и материалистами. Например, Горький говорил о необходимости интуиции для художника. В этот

термин он не вкладывал никакого философского содержания, он имел в виду проникающий до глубины жизненных явлений взгляд, правильную догадку о сущности наблюдаемых художником явлений. Никакого идеалистического смысла термин «интуиция» в этом обычном применении в себе не заключает.

Другое дело — значение термина «интуиция» в философском и логическом учении. Слово «интуиция» в философии применяется для обозначения *непосредственного* знания в противоположность знанию *опосредованному*. В философии интуицией называется такое познание предмета, которое якобы ничем не опосредствовано — ни опытом, ни практикой, ни доказательством. Это — *прямое* усмотрение истины.

В философском смысле различается два основных вида интуиции — интуиция чувственная и интуиция интеллектуальная. Чувственная интуиция — это непосредственное прямое постижение предмета при помощи *чувств*. Интеллектуальная интуиция — это прямое непосредственное постижение предмета при помощи *ума*, разума, интеллекта. Таков точный смысл термина «интуиция». В дальнейшем изложении я буду говорить об интуиции в этом философском смысле.

В истории философии были мыслители, которые отстаивали существование чувственной интуиции. Сюда относятся представители так называемой философии чувства, которые появились в XVIII в. во Франции, Германии. Во Франции представителем их был Руссо. В Германии ее представляли Якоби и Гаман.

В XVII в. учение об интуиции выступает не в форме учения о чувственной интуиции, а в форме учения об интуиции интеллектуальной. Учение Декарта об интуиции есть учение о непосредственном постижении истины умом, интеллектом. Интуиция Декарта — это интеллектуальная интуиция.

Я потому особенно подробно останавливаюсь на этом вопросе, что в новейшее время в зарубежной философии широкое распространение получило третье понятие об интуиции. Это уже не чувственная интуиция, как она была представлена в философии чувства XVIII в., не чувственная интуиция эпикурейцев в античности, и не интеллектуальная интуиция

рационалистов XVII в. Это так называемая алогическая или мистическая интуиция.

Некоторые современные зарубежные идеалисты утверждают, будто существует такое непосредственное постижение истины, которое не является ни постижением ее при помощи чувства, ни при помощи интеллекта, а является постижением истины при помощи какой-то алогической, не чувственной, а мистической способности. Это — мистическая или религиозная интуиция.

Вероятно, вам известен тот факт, что один из крупных русских идеалистов дореволюционного времени, известный логик, профессор Петербургского университета Н. О. Лосский во время своего пребывания в эмиграции в конце 1930-х гг., выпустил в Шанхае на русском языке книгу, которая называется «Чувственная, рациональная и мистическая интуиция»¹¹⁾. Он обосновывает в этой книге третий вид интуиции, именно эту алогическую, мистическую интуицию; о ней он писал и в своей диссертации «Опыт обоснования мистического эмпиризма».

Мы должны строго различать эти три вида интуиции и должны ответить на вопрос: о какой же интуиции учил Декарт — о чувственной, интеллектуальной или мистической? Вы увидите, что интуиция Декарта была именно интеллектуальной.

¹¹⁾ Этот труд Николая Онуфриевича Лосского в 1990-х гг. был переиздан в составе книги: *Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция*. М., 1995. (Перед этим трудом Н. О. Лосского в книге помещено другое его сочинение — «Типы мировоззрений».) Труд Лосского об интуиции был воспроизведен по изданию 1938 г. (изд-во YMCA-Press), и, как следует из авторского предисловия, книга печаталась в Шанхае, а средства на ее публикацию были собраны по подписке.



Логические взгляды Рене Декарта. Окончание. Блез Паскаль

Лекция, читанная 17 декабря 1952 года

На прошлой лекции я начал изложение учения Декарта об интуитивном познании. В связи с этим я разъяснил, что понятие «интуиция» выступало в философии в трех формах, в трех значениях: во-первых, в значении интуиции чувственной, т. е. непосредственного прямого постижения истины с помощью органов чувств; во-вторых, в значении интуиции интеллектуальной, т. е. прямого непосредственного постижения истины умом, интеллектом, разумом; и, наконец, в значении прямого непосредственного постижения истины благодаря особой способности мистического познания. В этом последнем значении об интуиции учили мистики, религиозные философы, начиная с древности и до нашего времени.

Учение рационалистов XVII в. об интуиции представляет собой пример или образец понимания интуиции как прямого непосредственного познания при помощи *ума*. В этом своем значении понятие интеллектуальной, как ее называют, интуиции было намечено в античной философии. Уже платонизм и частично неоплатонизм, в котором, впрочем, преобладали религиозно-мистические тенденции, учил о том, что есть вид познания, который, с одной стороны, должен быть характеризован как познание интеллектуальное, совершаемое посредством ума, а с другой стороны, как познание непосредственное, прямое.

Такое постижение идей, по Платону, совершается именно как постижение путем интеллектуальной интуиции.

Учение рационалистов XVII в. об интеллектуальной интуиции отличается, однако, от учения об интуиции античных идеалистов своим обоснованием. Родилось это учение вследствие неспособности метафизически мысливших ученых и философов XVII в. понять, каким образом совершается переход в познании от относительно всеобщего к безусловно всеобщему, от относительно необходимого к безусловно необходимому знанию. Философия XVII в. в целом имела характер философии по методу мышления метафизический; философы этой эпохи не владели понятием о практике как о критерии истины, поэтому они не могли объяснить процесс перехода от знания единичного и особенного к знанию всеобщего, перехода диалектического. Они опирались главным образом на образцы математического знания, и им было, разумеется, известно, что истины математики обладают характером строгой необходимости и строгой всеобщности; но этот факт рационалистическая философия оказалась бессильной объяснить, она не могла вывести его из практики, из опыта. В этих условиях для этой философии оставался единственный путь: признать, что существует способность прямого непосредственного усмотрения этой всеобщности и необходимости с помощью ума или интеллектуальной интуиции.

Вот гносеологические корни рационалистического интуитивизма XVII в., классический пример которого мы встречаем в логике и теории познания Декарта (другие формы и обнаружения этого мы встречаем в философии Спинозы и в философии Лейбница). Больше того, даже Локк, в основном материалист, испытавший на себе сильное влияние теории познания и гносеологии Декарта, — тоже признает существование способности прямого непосредственного усмотрения истины умом и даже считает такой интуитивный способ познания, как я покажу далее ¹⁾, высшим видом знания.

¹⁾ По-видимому, Валентин Фердинандович в курсе истории логики читал впоследствии лекции о Локке, но либо они не стенографировались, либо их стенограмма осталась недоступной редактору этих «Лекций».

Если мы не учтем гносеологического корня интуитивизма, то это явление будет совершенно непонятным.

Что идеалисты Декарт и Лейбниц могли учить об интеллектуальной интуиции, это понятно, но каким образом материалист Локк мог это делать? Локк, также как Декарт, Спиноза, Лейбниц, хорошо знал характер математического знания, которое дает нам истины строго необходимые и всеобщие, но как метафизик был неспособен понять диалектический процесс перехода от единичного и особенного к общему, диалектическую связь общего с особенным и единичным. И подобно рационалистам для Локка, материалиста-эмпирика, оставался единственный путь — признать, что есть способность усмотрения, прямого непосредственного видения истины умом, и естественно, что Локк тоже называет это интуитивным познанием.

Я разъяснил подробно понятие интуиции, так как это очень важно для истории философии, для истории теории познания, для истории логики, ибо без этого разъяснения может сложиться смутное, неотчетливое представление об интуиции, как ее понимал Декарт.

После этого замечания приступим к рассмотрению декартовского учения об интуиции.

В «Правилах для руководства ума», в правиле III, Декарт следующим образом определяет интуицию: «Под *интуицией*, — пишет он, — я разумею не веру в шаткое свидетельство чувств и не обманчивое суждение беспорядочного воображения, но понятие ясного и внимательного ума, настолько простое и отчетливое, что оно не оставляет никакого сомнения в том, что мы мыслим, или, что одно и то же, прочное понятие ясного и внимательного ума, порождаемое лишь естественным светом разума и благодаря своей простоте более достоверное, чем сама дедукция, хотя последняя и не может быть плохо построена человеком» ²⁾.

Из этого замечательно ясного и точного определения вы видите, что Декарт, с одной стороны, противопоставляет свою интуицию чувственному познанию. Он говорит, что это не шаткое свидетельство чувств, не обманчивое суждение беспорядочного

²⁾ Декарт Р. Избранные произведения. С. 86.

воображения, а с другой стороны (я прошу вас обратить на это особое внимание, так как это отличает Декарта, который, будучи идеалистом, вместе с тем был великим мыслителем и ученым XVII в., от интуитивистов новейшей западной философии), Декарт в этом определении противопоставляет свое понятие интуиции мистическому пониманию интуиции, так как он говорит, что это — понятие, порождаемое лишь естественным светом разума.

Я уже имел возможность в одной из предыдущих лекций обратить ваше внимание на важное значение выражения «естественный свет» в философии Декарта. Это у него не просто одно из выражений среди других выражений. Это — технический термин его философии. Естественный свет разума в рационализме Декарта противопоставляется сверхъестественному свету. Сверхъестественный свет — это, по религиозным понятиям XVII в., божественное Откровение. В божественном Откровении Бог сообщил Моисею заповеди. Это называлось в философии XVII в. сверхъестественным светом, а естественным светом назывался свет самого разума, имеющий не божественное, а натуральное, естественное происхождение. Так вот, интуиция Декарта противостоит как чувственной интуиции, опирающейся на свидетельство чувств, так и мистической или религиозной сверхъестественной интуиции, или божественному Откровению. Это — «естественный свет» разума. Стало быть, интуиция по Декарту интеллектуальна.

А что делает это познание интуитивным? Его непосредственный, прямой характер. Вот почему Декарт в этом же определении отличает свою интуицию от дедукции. Дедукция — это не прямое усмотрение истины. Дедукция — это усмотрение истины, тоже совершаемое умом благодаря естественному свету, но оно опосредовано доказательством; это тоже интеллектуальное усмотрение истины, но оно основано на доказательстве. Интуиция же есть интеллектуальное усмотрение истины, не опирающееся на доказательство: прямое, непосредственное ее, истины, постижение.

Далее, «Правилах для руководства ума», в правиле XII, Декарт поясняет, что интуиция ума не есть способность утвержде-

ния или отрицания. Интуитивно постигаемые простые вещи, простые истины никогда не заключают в себе ничего ложного. «Это мы легко обнаружим, — говорит он, — если отметим различие между способностью нашего интеллекта созерцать и познавать вещь и способностью, посредством которой он выносит утвердительные и отрицательные суждения. Ведь может случиться, что мы будем считать вещи, в действительности познанные нами, непознанными, а именно, если предположим, что в них кроме того, что мы созерцали или постигали нашим мышлением, есть еще нечто другое, скрытое от нас. Но, мысля таким образом, мы впадаем в заблуждение»³⁾.

Стало быть, интуиция ума не есть способность утверждения или отрицания; поскольку мы утверждаем или отрицаем, мы можем утверждать или отрицать ошибочно, а вот интуитивно постигаемые истины — это истины, в которых не может быть ошибок. Это прямое непосредственное постижение истины, непосредственное соприкосновение с ней нашего ума. Именно потому, что оно не опосредствовано доказательством, дедукцией, оно не тождественно способности нашего ума утверждать или отрицать.

Декарт стремится разъяснить также различие между интуицией ума и тем, что называют *представлением*. В шестом размышлении в одном из главных своих произведений, которое называется в оригинале «*Meditationes de prima philosophia*» — «Размышления о первой философии» — и которое в русском переводе названо «Метафизические размышления», потому что первая философия называлась в то время также и метафизикой, — так вот, там он пишет следующее: «...я отмечаю прежде всего разницу, существующую между представлением и чисто интеллектуальной деятельностью, или пониманием. Например, когда я представляю треугольник, я не только понимаю, что это фигура, состоящая из трех линий, но вместе с тем при помощи силы и внутреннего сосредоточения моего духа созерцаю эти линии, как если бы они присутствовали передо мной. И это именно, — говорит Декарт, — я называю представлением»⁴⁾.

³⁾ Декарт Р. Избранные произведения. С. 128–129.

⁴⁾ Там же. С. 389–390.

Значит, в представлении мы созерцаем объект так, как если бы он был перед нами налицо. Но, говорит Декарт, если я захочу мыслить уже не треугольник, а например, тысячеугольник, «то я, правда, также легко понимаю, что это фигура, составленная из тысячи сторон, как и то, что треугольник — фигура, составленная только из трех сторон, но я не могу представить тысячу сторон тысячеугольника, подобно тому как я представляю себе три стороны треугольника, ни, так сказать, рассматривать их как бы предстоящими перед очами моего духа»⁵⁾.

Легко понять эту мысль Декарта — понять как ее рациональное зерно, так и заложенную в ней ошибочность. Рациональное зерно состоит в том, что наглядное представление не может быть средством познания множества вещей.

Помните, как ставит этот вопрос Ленин в «Философских тетрадах»? Можем ли мы охватить при помощи наглядного представления такой объект познания, как например, скорость света, равную 300 000 километров в секунду? Нет, отвечает Ленин, не можем. А вот при помощи ума, абстракции мы можем схватить такую скорость. Ленин совершенно правильно называет способностью отвлеченного абстрактного мышления эту способность схватить в мысли такую вещь, как скорость в 300 000 километров в секунду.

Декарт, в отличие от Ленина, говорит не об абстракции, а о чисто интеллектуальной деятельности, о постижении истины умом, якобы не зависящем от наглядного представления.

Метафизика Декарта отрывает научную абстракцию от чувственного ее основания — ощущения, наглядного представления, в то время как на деле этот отрыв незаконен, и только диалектика может показать, каким образом происходит переход от живого наглядного созерцания к абстрактному понятию и возвращение от абстракции к практике.

Но черточка истинного в этом идеалистическом и рационалистическом учении Декарта все же имеется, и нас это не должно удивлять.

⁵⁾ Декарт Р. Избранные произведения. С. 390.

Тот же Ленин писал, что идеализм есть чепуха лишь с точки зрения материализма вульгарного, а с точки зрения материализма *диалектического* он не чепуха, а представляет собой абсолютизированную черточку реальности, действительности. Черточка реальности заключается у Декарта в ясном понимании того, что нельзя просто отождествлять наши научные абстракции с непосредственным наглядным чувственным представлением или ощущением. В этом Декарт прав. Поскольку же Декарт *абсолютизирует* способность интеллектуального постижения, он в своем учении об интеллектуальной интуиции оказывается идеалистом.

Далее, продолжая разъяснять свою мысль об отличии интуиции ума от представления, Декарт говорит, что представление отличается от чисто интеллектуальной деятельности тем, что в случае последней дух обращается до некоторой степени к самому себе и рассматривает некоторые из идей, находящиеся в нем самом. Наоборот, при представлении дух обращается к телу и рассматривает в нем что-нибудь соответствующее идее, образованной им самим или полученной при помощи чувств.

Здесь эти взгляды Декарта выражены чрезвычайно ясно. С точки зрения гносеологической и логической, различие между представлением и умом, по Декарту, состоит в том, что представление не обладает характером логической необходимости, в то время как интуиция ума позволяет постигать именно интеллектуальную необходимость. И Декарт поясняет: «...при представлении, мне необходимо особенное напряжение духа, которым я не пользуюсь при понимании или при уразумении. И это особенное напряжение духа ясно обнаруживает различие, существующее между способностью представлять и чисто интеллектуальной деятельностью, или пониманием... я замечаю, что существующая во мне способность представлять, поскольку она отличается от деятельности понимания, никоим образом не необходима»⁶⁾. Более того, интуиция, в отличие от представления, обладает необходимостью, она не может ввести нас

⁶⁾ Декарт Р. Избранные произведения. С. 390.

в заблуждение. Интеллект не может быть введен в заблуждение никаким опытом, если он ограничивается только интуицией вещи, являющейся его объектом.

Все интуитивно созерцаемые идеи и аксиомы, по Декарту, истинны. Душа прежде всего находит в себе идеи о некоторых вещах, и пока она их просто созерцает, не утверждая и не отрицая существование вне себя чего-либо подобного этим идеям, она ошибаться не может. Она встречает также некоторые общие понятия и, опираясь на них, создает различные доказательства, столь убедительные, что, занимаясь ими, она не может сомневаться в их истинности. Так, например, душа имеет в себе идеи чисел и фигур, и среди общих понятий имеет также и то, что если к равным величинам прибавить равные, то получаемые при этом величины равны между собой. Она имеет еще другие, тоже очевидные понятия, благодаря которым легко доказать, что, например, сумма трех углов треугольника равна двум прямым и т. д.

Пока душа созерцает эти понятия и созерцает порядок, в каком она выводит подобные заключения, она вполне убеждена в их истинности.

Эту способность интуиции Декарт противопоставляет в логике, с одной стороны, индукции, обобщающим умозаключениям, которые ведут от единичного и частного к общему, а с другой стороны, силлогизмам, дедуктивному умозаключению. Он говорит: «...коль скоро познание той или иной вещи нельзя свести к индукции, следует отбросить все узы силлогизмов и вполне довериться интуиции, как единственному остающемуся у нас пути, ибо все положения, непосредственно выведенные нами одно из другого, если заключение ясно, уже сводятся к подлинной интуиции»⁷⁾.

Здесь Декарт переводит на язык логики всё, что я вам разъяснял на языке теории познания. Здесь он ясно противопоставляет интуицию чувственному познанию, противопоставляет интуицию индукции, поскольку индукция, ведущая от единичного к общему, исходным началом доказательства имеет чувственное

⁷⁾ Декарт Р. Избранные произведения. С. 102–103.

восприятие единичного, а также противопоставляет интуицию дедукции, ибо силлогизмы являются логической формой дедуктивного мышления, дедуктивного способа познания.

Это рассуждение содержится «Правилах для руководства ума», а именно в правиле VII. Там Декарт поясняет, что истины, постигаемые нами при помощи интуиции, весьма немногочисленны. Все остальное мы постигаем, опираясь на первоначальные интуиции, уже при помощи дедукции, при помощи цепи рассуждений, доказательств, умозаключений, выводов.

Отсюда вы видите, что понятие Декарта об интуиции в значительной степени совпадает с понятием об аксиомах науки. Подобно тому как в науках математического типа длинный ряд теорем выводится из принятых в данной науке аксиом, а также определений основных ее понятий, так, согласно Декарту, процесс познания заключается в том, что, опираясь на весьма немногочисленные первоначальные интуиции, наш ум посредством дедукции развивает из этих интуитивно постигнутых аксиом все действительное содержание знания.

Строго говоря, разъясняет Декарт свою мысль в «Правилах для руководства ума» (правило VI), существует очень мало таких ясных и простых вещей, которые можно постичь интуитивно с первого взгляда, через самих себя, непосредственно, не через посредство чего-либо другого.

Эти немногочисленные интуитивно постигаемые аксиомы должны быть, по Декарту, тщательно выявлены. Их надлежит (так выражается сам Декарт) тщательно подмечать, ибо они являются тем, что мы называем простейшим в каждом ряде истин. Все же прочие истины, по Декарту, мы можем познавать не иначе, как путем выведения их из этих истин. При этом выведение, или дедукция, может осуществляться непосредственно и прямо. Так доказываются первые теоремы науки. Они выводятся прямо из аксиом. Дедукция, или выведение, совершается или прямо, непосредственно, если речь идет о первых теоремах науки, или же путем многих различных заключений, число которых также необходимо отметить, чтобы знать, насколько эти дальнейшие теоремы отстоят от первого простейшего положения.

Такова везде, по мысли Декарта, связь следствий, порождающая те ряды искомым вещей, к которым надлежит свести всякую задачу, всякую проблему, чтобы исследовать ее по правильному методу.

В «Рассуждении о методе», в знаменитом и часто цитируемом месте Декарт чрезвычайно ясно формулирует эту свою мысль: «Длинные цепи доводов, совершенно простых и доступных, коими имеют обыкновение пользоваться геометры в своих труднейших доказательствах, натолкнули меня на мысль, что все доступное человеческому знанию одинаково вытекает одно из другого. Остерегаясь, таким образом, принимать за истинное то, что таковым не является, и всегда соблюдая должный порядок в выводах, можно убедиться, что нет ничего ни столь далекого, чего нельзя было бы достичь... столь сокровенного, чего нельзя было бы открыть»⁸⁾.

Здесь с поразительной ясностью выражена мысль, характеризующая науку XVII в.: могучая вера во всеислие человеческого познания. Нет ничего сокровенного в природе вещей, чего человеческий ум не мог бы познать и открыть, если только он будет правильно руководствоваться разумом.

Вы видите, к чему пришел Декарт после длинного пути, начинающегося требованием во всем решительно усомниться. Это был не скептицизм, не агностицизм типа Юма, Канта и кантианства. Это было только методическое, предварительное условие — скептицизм, необходимый для того, чтобы освободить знание от всего сомнительного, недостоверного, необоснованного, и построить на этом фундаменте прочное знание, в системе которого каждая истина строго согласовывается, выводится из обосновывающих ее истин, а весь этот длинный ряд обоснований восходит в конечном счете к небольшому кругу аксиоматичных положений, истина которых усматривается прямо, непосредственно.

Таким образом, идеальная система научного изложения и исследования, по Декарту, — это система дедуктивная, предпосылки которой — аксиомы — являются истинами, постигаемыми

⁸⁾ Декарт Р. Избранные произведения. С. 272–273.

умом, а не чувством, и постигаемыми прямо, непосредственно, т. е. интуитивно.

Теперь рассмотрим подробно учение Декарта об интуиции, помня при этом, что он настаивает на необходимости строгого отличения истин, постигаемых интуитивно, от истин, выводимых посредством дедукции.

И интуиция, и дедукция — это, по Декарту, два вида интеллектуального познания. Разница между ними заключается в том, что интуиция — это непосредственное интеллектуальное познание, а дедукция — это опосредствованное интеллектуальное познание. Они связаны между собой, таким образом, не только тем, что все дедуктивно выводимые истины опираются в последнем счете на интуицию, но также и тем, что по своей гносеологической природе интуиция и дедукция являются двумя различными видами одного и того же интеллектуального познания.

Вот это и делает Декарта рационалистом. Это и дает основание нам квалифицировать логику и теорию познания Декарта как логику и теорию познания рационализма, ибо рационализм — это то направление в теории познания, которое основным источником и средством познания считает разум, т. е. интеллект, а интуиция и дедукция, основные способы познания, по Декарту, — это именно виды рационального, интеллектуального познания.

И это же обстоятельство отличает Декарта, например, от современного интуитивиста А. Бергсона, который тоже учит об интуиции, но у которого интуиция рассматривается не как интеллектуальное знание, а как особый способ познания, принципиально противоположный интеллектуальному познанию, так как, по Бергсону, интеллект всегда обусловлен практическим направлением нашего интереса, а интуиция есть способ познания бескорыстного, не связанного будто бы с практикой, не имеющего будто бы никакого отношения к ней.

Здесь имеется важное принципиальное различие между классическим философом XVII в., каким является Декарт, и мистическим, алогическим учением современных западных идеалистов. Подчеркнуть это необходимо особенно потому, что современный мистический алогический интуитивизм очень часто

ссылается на Декарта как на своего идейного родоначальника. Это — такое же искажение истории философии, каким является попытка англо-американских прагматистов утверждать, будто их точка зрения восходит к учению Бэкона, который говорит, что в знании — сила. Есть пропасть, через которую нельзя перейти, между материалистическим обоснованием этой мысли у Бэкона и современным субъективным идеализмом.

Переходим к более подробному рассмотрению учения Декарта о дедукции.

Декарт подчеркивает как характерную черту дедуктивного процесса доказательства и построения науки *непрерывность*. Дедукция есть не только и не просто выведение некоторых истин из обосновывающих их и ранее доказанных или из интуитивно постигнутых истин. Дедукция есть выведение *непрерывное*, в котором ни одно звено обоснования не должно быть пропущено, иначе рухнет вся доказательная сила дедуктивной цепи выводов. Если, как поясняет Декарт свою мысль в «Правилах для руководства ума» (правило VII), я нахожу посредством различных действий отношение сначала между *A* и *B*, затем между *B* и *C*, затем между *C* и *D* и, наконец, между *D* и *E*, то я уже при этом не вижу — какое отношение существует между *A* — начальным звеном и *E* — последним звеном, и не могу точно установить его по известным мне отношениям до тех пор, пока не вспомню их все. Только пробежав последовательно, непрерывно, не пропуская, всю цепь этих отношений, я вижу, каким будет отношение между *A* и *E*. По этой причине я должен обозревать их путем последовательного движения, обозревать так, чтобы движение это представляло одно из них и в то же время переходило к другому. И это надо делать до тех пор, пока я не научусь переходить от первого к последнему настолько быстро, чтобы почти без участия памяти охватить их все одновременно.

Так обосновывает Декарт важность и необходимость непрерывности в цепи дедуктивно выводимых истин. Он настойчиво подчеркивает, что в дедуктивном движении мысли не должно быть пропусков. Это движение, говорит он, не должно нигде прерываться. Часто те люди, которые пытаются чрезвычайно быстро из отдельных принципов вывести какое-нибудь

следствие, не обозревают всей цепи промежуточных заключений с должной тщательностью и опрометчиво перескакивают через некоторые из этих звеньев. Но, как только они пропустят хотя бы самое незначительное из них, их цепь тотчас же прерывается, и вся достоверность знания колеблется.

В дедуктивном порядке мышления и доказательства, по Декарту, возможны ошибки. Эти ошибки состоят не только в пропусках звеньев дедуктивной цепи доказательства, они иногда заключаются в попытке соединять то, связь чего не является связью необходимой. В правильной дедукции, как подчеркивает Декарт, соединяется только то, связь чего обладает полной логической необходимостью.

Если (так поясняет Декарт свою мысль) из того, что в этом пространстве, наполненном воздухом, нет ничего, воспринимаемого посредством зрения, осязания и других чувств, мы делаем вывод, будто это пространство пусто, то мы неправильно соединяем природу пустоты с природой этого пространства. Так бывает во всех тех случаях, когда из частного и случайного мы рассчитываем вывести нечто общее и необходимое.

Здесь важно отметить, что одной из главнейших ошибок в дедукции Декарт считает логически неправомерный вывод необходимой связи из того, что эту необходимость не обосновывает. Однако существует, по Декарту, возможность избежать такой ошибки — именно, если мы никогда не будем соединять друг с другом вещей, не убедившись в том, что их соединение совершенно необходимо. Так, например, исходя из связи фигуры с протяженностью, мы делаем правомерное заключение: никакая вещь не может обладать фигурой, если она не протяженна и т. д. Необходимость связи фигуры с протяжением *в самой действительности* обосновывает связь понятия фигуры с понятием протяжения в нашем мышлении об этой действительности.

Против дедукции может быть выдвинуто, как разъясняет Декарт, возражение или соображение, заключающееся в том, что связь всех звеньев этой длинной цепи дедуктивных выводов, в сущности, необозрима для нашего ума. Каждое звено предполагает предыдущее и влечет за собой последующее, и вся эта цепь уходит в бесконечность, она необозрима. Однако,

по Декарту, эта необозримость связей всех звеньев вовсе не помеха для достижения достоверного знания, если только при этом мы видим ясно связь каждого звена цепи с соседним. Память человеческая слаба, она не может удержать чрезвычайно длинную цепь звеньев; обозреть все их сразу, одновременно мы не в состоянии; но если связь каждого звена с соседним есть, если она ясна и отчетлива, то этого вполне достаточно для уверенности в том, что заключение, полученное посредством весьма длинного ряда дедуктивных доводов, будет заключением достоверным, будет давать нам достоверное знание.

Когда мы выводим какое-либо положение из многочисленных положений, поясняет Декарт, то объем нашего интеллекта часто оказывается недостаточно большим для того, чтобы охватить их все единым актом интуиции. В данном случае интеллекту надлежит удовлетвориться надежностью описанного выше действия. Мы не можем обозреть взглядом все звенья одной и той же цепи; но если мы видели соединение каждого звена с соседним порознь, то этого достаточно, чтобы сказать, что мы видели связь самого последнего звена с самым первым.

Резюмируя свои мысли об отношении между интуицией и дедукцией, Декарт формулирует их следующим образом. Он говорит, что к интуиции предъявляются два требования, а именно: во-первых, интуитивно усматриваемые положения должны быть ясными и отчетливыми, и во-вторых, они должны постигаться одновременно, а не последовательно, одно за другим. Так обстоит дело с интуицией.

Напротив, дедукция является не одновременным действием, в ней как бы посредством некоторого движения мысль выводит одно положение из другого. Это и составляет отличие дедукции от интуиции.

Однако если мы будем рассматривать дедукцию как уже законченную, завершенную, то она не будет больше представлять собой никакого движения, но будет пределом движения. Если в результате дедуктивного процесса мы получили определенное заключение, то мы можем рассматривать дедукцию уже как предел движения. Поэтому Декарт полагает, что и дедукцию надо рассматривать — как интуицию, в том смысле, что она

в конечном счете дает нам знание достоверное и опирающееся на исходные, интуитивные достоверные положения.

Мы рассмотрели логические учения Декарта, в которых он, опираясь на рационалистическую теорию познания, набрасывает первый в истории логики XVII в. очерк теории дедуктивного построения науки.

Значение Декарта для логики выяснилось не сразу. Современники Декарта в своем большинстве не могли правильно оценить и даже понять основную тенденцию его учения. Такие широко известные, популярные, поразившие воображение современников положения Декарта, как «*Cogito ergo sum*», принцип всеобщего сомнения как методическая посылка обоснования достоверного знания, учение о врожденности идей, привлекали к себе всё внимание, в то время как учение Декарта о соотношении между дедукцией и интуицией, интеллектуальный характер его учения об интуиции, связь теории дедукции Декарта с его математическими достижениями и с методологическим уровнем современной ему математики вообще, были осознаны и оценены позже.

* * *

Одним из первых крупных деятелей науки и философии XVII в., оценивших и понявших основную идею декартовской логики, оказался великий французский математик и физик XVII в. (и в то же время мыслитель, хотя в отличие от Декарта мыслитель с резко выраженным мистическим уклоном мыслей) Блез Паскаль.

Вам из курса физики средней школы должно быть известно, что один из основных законов физики до сих пор носит имя закона Паскаля. Паскаль был очень крупным математиком и физиком своего времени, но он принадлежит также и истории логики. В небольшом фрагменте, оставшемся после него, который называется «*De l'Esprit geometrique*» («О геометрическом уме»), Паскаль в чрезвычайно сжатой и ясной форме развил вытекавшие из логического учения Декарта выводы относительно построения дедуктивной теории. К сожалению, это

замечательное произведение Паскаля не переведено на русский язык⁹⁾. Те, кто владеет французским языком, могут найти этот этюд в собрании сочинений Паскаля.

Развивая положения Декарта и приводя их в систематическую форму, правда, в чрезвычайно сжатом изложении, Паскаль формулирует три условия совершенного доказательства в науке. Эти условия являются одновременно логическими условиями доказательства и в то же время отражающими тот тип доказательства, который сложился в математических науках и определяет логические рассуждения в именно этих областях знания.

Паскаль разъясняет, что искусство убеждения, которое, собственно, есть проведение доказательств, безупречных в методологическом отношении, предполагает выполнение трех существенных требований:

1. Надлежит ясно определять те термины, которыми придется пользоваться.
2. Необходимо приводить для доказательства начала или очевидные аксиомы.
3. Необходимо в ходе доказательства всегда мысленно подставлять определяющие [имена] на место определяемых.

Рассмотрим эти три условия совершенного доказательства. Первое, согласно которому надлежит ясно определять термины, которыми придется пользоваться, говорит о роли определения в системе доказательств. Здесь Паскаль обращает внимание на то, что в числе оснований доказательства важная роль принадлежит определениям.

⁹⁾ В 90-х гг. прошлого века эта работа Паскаля была переведена В. М. Богусловским и опубликована в журнале «Вопросы философии» (1994. № 6) под названием «Соображения относительно геометрии вообще. О геометрическом уме и искусстве убеждать». В статье К. И. Бахтиярова и Н. Б. Бирюковой (Вестник Московского ун-та. Серия 7: Философия. 2001. № 6) название этой работы передано по-русски как «О геометрическом умозрении», что более соответствует ее содержанию; следует также иметь в виду, что под «геометрией» Паскаль понимал — в соответствии с традицией науки того времени — математику вообще. В данной статье читатель найдет сведения о взглядах Паскаля на бесконечность, о чем, по-видимому, В. Ф. Асмус рассказывал в следующей лекции.

В этом сходство между логикой Паскаля и логикой в других отношениях чрезвычайно от него отличного Гоббса. Вы помните из моего изложения логического учения этого философа, что он тоже считал определения принципами доказательства и считал даже принципами доказательства даже в большем смысле, чем аксиомы (так как аксиомы, по Гоббсу, могут быть доказываемыми). Поэтому Гоббс считал определения истинными принципами доказательства.

Но Гоббс не был оригинален в своей мысли. Положение о важной роли определений была выдвинута рационалистической теорией познания и логикой, восходящей к Декарту, и Паскаль непосредственно опирался в своих логических идеях на Декарта. Но он не просто повторял его, а повторял, во-первых, развивая некоторые положения логического учения Декарта, а во-вторых, отклоняясь от него в некоторых важных пунктах. Одно из таких отклонений как раз касается теории определений. Декарт меньше, чем Паскаль, подчеркивал роль определений в системе доказательств.

Из всего, что мною было только что изложено относительно Декарта, вы видите, что Декарт основными элементами дедуктивного процесса считал аксиомы и дедукцию. Паскаль, кроме аксиом и дедуктивного процесса, подчеркивает значение определений.

Второе требование Паскаля состоит в том, что для доказательства должны быть приводимы начала, или очевидные аксиомы. Это требование вполне совпадает с пониманием дедукции, развитым Декартом. Так же как и Декарт, Паскаль видел в аксиомах истины самоочевидные.

Взгляд на аксиому как на самоочевидную истину характеризует именно рационалистическую теорию познания и логику и отличает эту логику от логики античной, с одной стороны, и с другой стороны, от новейшей логики и математики, которые не видят в аксиомах истин, обладающих безусловной самоочевидностью.

На этом вопросе я должен остановиться. Уже античные геометры обратили внимание на то, что одна из аксиом геометрии Евклида, знаменитая аксиома параллельности, не обладает

безусловной очевидностью, не может рассматриваться как положение самоочевидное.

В самом деле, какой смысл аксиомы параллельности? Через точку, не лежащую на данной прямой, но расположенную в одной с ней плоскости, во-первых, можно провести такую прямую линию, которая при неограниченном ее продолжении в обе стороны нигде не пересечется с данной прямой линией, и во-вторых, можно провести только одну такую прямую. Такова аксиома о параллельных, лежащая в основании геометрии Евклида.

Почему эта аксиома не является безусловно очевидной? Это ясно уже из самой ее формулировки. Формулировка эта говорит, что через точку, не принадлежащую данной прямой, но лежащую в одной с ней плоскости можно провести такую прямую линию (и при этом только одну), которая при неограниченном продолжении ее в обе стороны нигде не пересечется с данной прямой. Но разве возможность *неограниченного* продолжения линии в обе стороны есть нечто такое, что может быть *самоочевидным*? Разве можно *наглядно* представить себе *бесконечное* продолжение прямой в обе стороны? Очевидно, нет. Стало быть, эта аксиома не обладает безусловной очевидностью.

Вот почему уже к античности восходят попытки рассматривать аксиому параллельных не как аксиому, а как *теорему*, попытки доказать ее, и только гениальное исследование Лобачевского, который сам первоначально пытался ее доказать, показало с полной ясностью, что в системе Евклида это действительно аксиома, а не теорема и что аксиома эта, как и другие аксиомы, не может считаться истиной, обладающей безусловной очевидностью.

С точки зрения современной математики, аксиомы — это не безусловно очевидные истины; это такие положения, которые являются предположениями, принимаемыми в данной системе науки без доказательства и оправдываемые не произволом, не субъективным полаганием, а тем, что теоремы, выведенные на основании этих аксиом в данной системе науки, оправдываются в своих практических применениях.

В XVII в., когда жили Декарт и Паскаль, по этому вопросу существовали другие взгляды. Рационалисты XVII в.

были убеждены в безусловной очевидности аксиом. По учению Декарта, уже мною изложенному, и согласно взгляду Паскаля, который мы сейчас рассматриваем, аксиомы — безусловно очевидные положения, и дедуктивная цепь доводов опирается на них как на свои самоочевидные основания.

Теперь рассмотрим третье условие совершенного доказательства, формулируемое Паскалем. Это условие, или требование, состоит в том, что в ходе доказательства необходимо мысленно подставлять определяющие термины вместо определяемых. Для современной логики это положение чрезвычайно ясно.

Из элементарной теории определений вы знаете, что если вы определяете какое-нибудь понятие, то вы выражаете определение в суждении, одна часть которого, субъект суждения, есть определяемое, другая часть которого — предикат — есть определяющее. Если вы определили квадрат как параллелограмм с равными сторонами и равными углами, то вы всюду, где идет речь о квадрате, можете подставлять на место квадрата — определяемого — определяющее.

Паскаль считает обоснованность, разумность этих трех условий совершенного доказательства очевидной. Он говорит, что было бы бесполезно предлагать то, что хотят доказать, и предпринимать самое доказательство, не определив предварительно с совершенной ясностью все непонятные термины. Точно так же ясно и необходимо, чтобы доказательству предшествовало постулирование очевидных принципов, которые для него являются необходимыми. «Если фундамент здания непрочен, то и все здание не может быть прочным», — рассуждает он.

И, наконец, необходимо при доказательстве мысленно подставлять определяющие вместо определяемых терминов, потому что иначе можно было бы злоупотреблять различными значениями одних и тех же терминов. Иначе говоря, если бы мы не подставили определяющее на место определяемого, то в силу синонимичности, в силу того, что многие слова имеют ряд различных значений, возникли бы всякого рода эквивокции, двусмысленности, смешения, то, что в логике называется «учетверением терминов».

Согласно Паскалю, соблюдая этот метод, т. е. выполняя все три условия совершенного доказательства, мы можем быть уверенными в убедительности доказательства. Поэтому никогда доказательства, в которых выполнены эти три условия, не могут возбудить ни малейшего сомнения. И, наоборот, никогда доказательства, в которых эти три условия не выполнены, не могут иметь подлинной доказательной силы.

Паскаль рассматривает также вопрос о том, в какой степени возможно для науки приближение к совершенному выполнению этого метода. Три условия совершенного доказательства сформулированы, но возникает вопрос, а возможно ли действительное выполнение этих условий в практике доказательства? Теоретически нельзя сомневаться в том, что такой образцовый или идеальный порядок доказательства существует. «Существует, — говорит Паскаль, — некоторый образцовый научный порядок, именно порядок, принятый в геометрии. Он не определяет всего и не все доказывает, но он допускает без доказательства только то, что совершенно ясно и несомненно по естественной очевидности, — вот почему он вполне истинный»¹⁰⁾.

В этом рассуждении обращают на себя внимание слова о том, что этот принятый в геометрии порядок не определяет всего и не все доказывает, но допускает без доказательства только то, что совершенно ясно и несомненно.

Уже Декарт возражал против стремления схоластиков определять все научные понятия без исключения. Декарт полагал, что принимаемые наукой понятия должны быть разделены на два класса. Есть понятия, определение которых необходимо, так как если мы их не определим, то не будет ясности во всех последующих рассуждениях и доказательствах. И есть понятия, определение которых нецелесообразно, так как понятия эти настолько просты, самоочевидны и ясны, что всякая попытка логического определения этих понятий приведет только к тому, что мы или допустим круг в определении, будем повторять в определяющем определяемое, или превратим ясное в неясное, более ясное в менее ясное.

¹⁰⁾ Ср. русский перевод. С. 126, 127.

Паскаль развивает и усиливает эту мысль Декарта. Он, также как и Декарт, полагает, что истинный такт ученого, подлинного ученого, творческого работника, новатора науки, отличающие его от схоластика и от педанта, состоит в том, что истинный ученый понимает, какие из основных понятий его науки во что бы то ни стало должны быть определены, так как оставить их без определения — это значит допустить неясность в дедуктивной системе науки, и какие понятия не должны быть определяемы, так как попытка определять их не осуществится и приведет только к засорению науки словесными, вербальными формулировками, порочными в логическом отношении, содержащими то, что мы называем кругом в определении.

Обращает на себя внимание также мысль Паскаля в этом отрывке, согласно которой истинный геометрический метод не все доказывает. Если не все понятия должны быть определяемы, то, с другой стороны, и не все истинные положения науки должны быть доказываемы. И в этом отношении необходимо, по Паскалю, проводить различие между такими истинами данной науки, которые во что бы то ни стало должны быть доказаны, так как, оставленные без доказательства, они неубедительны, и истинами, доказательство которых нецелесообразно, так как они являются безусловно очевидными. Это — постулаты или аксиомы.

И в этом учении Паскаль только развивает положение логического учения Декарта.

Это правило — о необходимости воздержаться от доказательства того, что само по себе ясно и отчетливо представляется нашему уму как непосредственная истина или аксиома, — есть правило, восходящее к Декарту. В особенности, в «Размышлениях об истинах, постигаемых посредством естественного света», в небольшом незаконченном отрывке¹¹⁾, Декарт едко

¹¹⁾ Теперь эта работа Декарта, восстановленная частью по французскому оригиналу, частью по его латинскому переводу и опубликованная в издании Адана—Таннери, имеется в русском переводе. Ее название передано как «Разыскание истины посредством естественного света...». См.: *Декарт Р.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989.

осмеивает тех педантов науки, которые пытаются доказывать то, что, в сущности говоря, не требует доказательства.

По Паскалю, совершеннейший из доступных человеческому уму порядков состоит, не в том, чтобы все определять и не в том, чтобы все доказывать, и не в том также, чтобы ничего не определять и ничего не доказывать, а в том, чтобы, держась середины между этими крайностями, не определять вещей ясных и понятных каждому и определять все прочее, не доказывать истин, всем известных, и доказывать все прочие.

По отношению к этому идеальному методу дедуктивного построения науки все существующие науки представляют собой, по Паскалю, различные степени приближения к этому идеалу. Такой идеальный метод был бы, говорит Паскаль, превосходным, но он невозможен, так как очевидно, что первые термины, которые мы пожелали бы определить, предполагают существование предшествующих им, служащих для их объяснения, и точно так же первые предложения, которые мы пожелали бы доказать, предполагают существование других, им предшествовавших. «Отсюда ясно, что мы никогда не дошли бы до первых понятий, ни до первых предложений. Простирая все дальше и дальше наши исследования, мы придем к таким первоначальным словам, которые уже нельзя будет определить, и к предложениям или началам столь ясным, что невозможно будет эти предложения или начала сделать еще более ясными и могущими служить для них доказательством»¹²⁾.

Паскаль пояснял, каковы те понятия науки, в данном случае — геометрии, которые, по его мысли, не нуждаются в определениях. «Геометрия, — говорит он, — не определяет ни пространства, ни времени, ни числа, ни равенства, ни подобных вещей, число которых велико. Термины эти для тех, кто понимает язык, указывают на обозначаемые им вещи с такой естественностью, что всякая попытка разъяснить их породила бы более неясности, чем самое разъяснение. Поэтому нет

¹²⁾ Ср. русский перевод. С. 127.

ничего слабее рассуждения тех, которые стремятся определить во что бы то ни стало эти первоначальные понятия»¹³⁾.

«Какая необходимость, например, — спрашивает Паскаль¹⁴⁾, — в объяснении того, что разумеют под словом „человек“? Разве вещь, на которую хотят указать посредством этого термина, сама по себе недостаточно известна, и какую выгоду получаем мы от Платона, который воображает, будто дает нам его, когда говорит, что „человек — это двуногое животное без перьев“, как будто идея, которую я естественно имею о человеке и не могу выразить посредством определения, не является более ясной и более надежной, чем та, которую Платон мне сообщает своим определением. Определение это бесполезно»¹⁵⁾.

¹³⁾ Ср. русский перевод.

¹⁴⁾ Там же.

¹⁵⁾ Дальнейшие сведения о Паскале как о логике, философе и ученом можно почерпнуть из книги: *Бирюкова Н. Б.* Логическая мысль во Франции XVII – начала XIX столетий. Французские предвосхищения идей математической логики / Под ред. и с предисл. Б. В. Бирюкова. Изд. 2. М.: КомКнига/URRS, 2007.



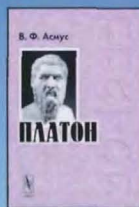
Валентин Фердинандович АСМУС 1894–1975

Выдающийся российский философ, доктор философских наук, профессор Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова, лауреат Государственной премии СССР, действительный член Международного института философии в Париже, заслуженный деятель науки. Окончил историко-филологический факультет Киевского университета. С 1919 г. вел научно-исследовательскую и педагогическую работу. Автор более 200 книг и статей по вопросам философии, логики, эстетики и теории культуры. Работы В. Ф. Асмуса переведены на немецкий, французский, английский, испанский, итальянский, польский, словацкий, китайский, японский, венгерский, финский и другие языки.

«...Исследуемые логикой формы мышления... представляют обобщенное абстрактное выражение форм и правил мысли, применяемых всеми науками: науками о природе и науками об обществе».

В. Ф. Асмус

Наше издательство предлагает следующие книги:



20430 ID 219234



9 785382 017082

Издательская группа

URSS

Каталог изданий
в Интернете:

<http://URSS.ru>

E-mail: URSS@URSS.ru

117335, Москва, Телефон / факс
Нахимовский (многоканальный)
проспект, 56 +7 (499) 724 25 45

Отзывы о настоящем издании, а также обнаруженные опечатки присылайте по адресу URSS@URSS.ru. Ваши замечания и предложения будут учтены и отражены на web-странице этой книги на сайте <http://URSS.ru>